This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

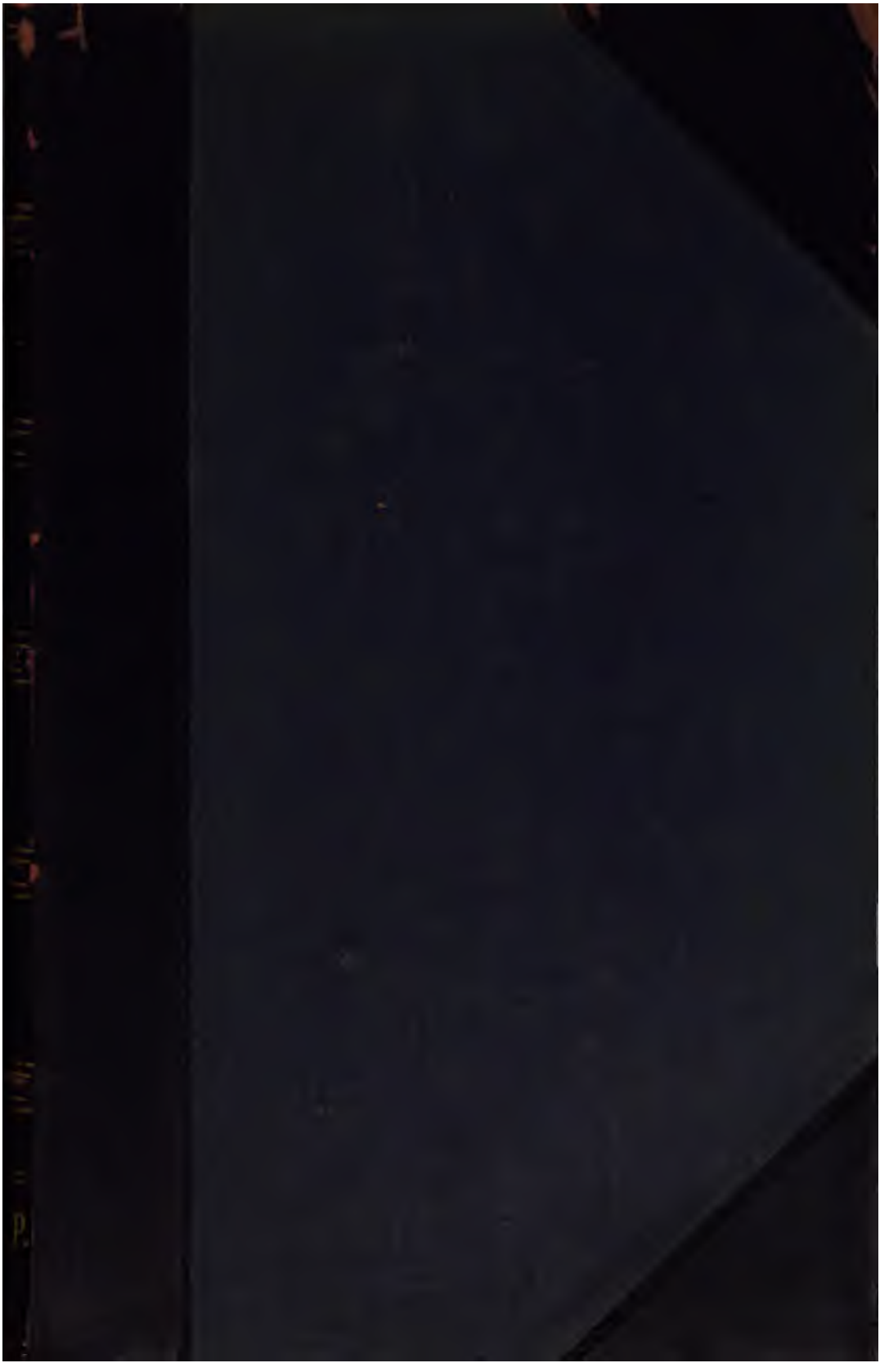
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600094014X

600094014X

Der Johanneische Lehrbegriff

in

seinen Grundzügen untersucht

von

Dr. Bernhard Weiß,
a. o. Professor der Theologie und Divisions-Prediger zu Königsberg i. Pr.

Berlin 1862.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)

100. f. 34.

Der

Johanneiſche Lehrbegriff

in

ſeinen Grundzügen unterſucht

von

Dr. Bernhard Weiß,
a. o. Profeſſor der Theologie und Diviſions-Prediger zu Königsberg i. Pr.

Berlin 1862.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Beſſerſche Buchhandlung.)

100. k. 34.

Druck: Kisling'sche Buchdruckerei
in Osnabrück.

Dem

Senior der theologiſchen Fakultät

zu Königsberg,

ſeinem hochverehrten Lehrer

Dr. F. L. Sieffert,

Conſiſtorialrath und Profeſſor,

in herzlicher Dankbarkeit überreicht

von dem

Verfaſſer.

Druck: Kisling'sche Buchdruckerei
in Osnabrück.

Dem

Senior der theologischen Fakultät

zu Königsberg,

seinem hochverehrten Lehrer

Dr. F. L. Sieffert,

Consistorialrath und Professor,

in herzlicher Dankbarkeit überreicht

von dem

Verfasser.

Der
Johanneische Lehrbegriff
in
seinen Grundzügen untersucht

von

Dr. Bernhard Weiß,
a. o. Professor der Theologie und Divisions-Prediger zu Königsberg i. Pr.

Berlin 1862.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)

100. f. 34.

Druck: Kisling'sche Buchdruckerei
in Osnabrück.

Dem

Senior der theologiſchen Fakultät

zu Königsberg,

ſeinem hochverehrten Lehrer

Dr. **F. L. Sieffert,**

Conſiſtorialrath und Profeſſor,

in herzlicher Dankbarkeit überreicht

von dem

Verfaſſer.

Vorwort.

Man ſollte meinen, bibliſch-theologiſche Unterſuchungen bedürften heutzutage keiner Rechtfertigung mehr. Dennoch bedarf es nur eines Blickes in den jüngſt erſchienenen Kommentar von Schott zum erſten Briefe Petri*) und die gereizte Polemik deſſelben gegen *alles*, was von einer eigenthümlichen petriniſchen Lehranſchauung geſagt worden iſt, um zu ſehen, wie wenig gewiſſe Richtungen der neueren Theologie ſich noch immer in dieſe Betrachtungsweiſe der Neuteſtamentlichen Schriften finden können. Wenn ein Blick auf den praktiſchen Zweck des erſten Petrusbriefs genügen ſoll, um von vornherein zu erkennen, wie unfähig derſelbe ſei, als Baſis und Quelle eines petriniſchen Lehrbegriffs zu dienen (a. a. O. S. 342), ſo haben ja wohl die wenig umfangreicheren johanneiſchen Briefe eben ſo praktiſche Zwecke und man wird bei ihnen eben ſo wenig von einem johanneiſchen Lehrbegriffe reden dürfen. Allein dieſe Polemik ſchlägt ſich ſelbſt, indem ſie von einer Seite behauptet (a. a. O. S. 341), daß Petrus in dieſem Briefe ſchlechterdings nicht lehren will, andrerſeits unmittelbar darauf den „verhältnißmäßig großen Reichthum an chriſtlicher Lehrwahrheit" rühmt, der in dem Briefe enthalten iſt (a. a. O. S. 342). Iſt dieſes der Fall und mit dem praktiſchen Zwecke des Briefs wohl vereinbar, ſo wird ſich auch wohl bei der immerhin gelegentlichen Berührung der chriſtlichen

*) Vergl. Theodor Schott, der erſte Brief Petri erklärt. Erlangen. 1861.

Lehrwahrheit die eigenthümliche Anschauungsform, welche dieselbe im Geiste des Apostels angenommen hat, ausprägen müssen. Ebenso ist es bei Johannes. Daß man damit behaupte, Petrus (oder Johannes) lehre wirklich dem Inhalte nach nicht so wie Paulus (a. a. O. S. 341), ist eine völlig unbegründete Insinuation. Für alle die, welche an eine wirkliche Offenbarung Gottes in Christo und daran glauben, daß wir in unserm N. T. wirklich die normative Urkunde über den Inhalt dieser Offenbarung haben, versteht es sich ja ganz von selbst, daß der wesentliche Inhalt in den verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen nur ein und derselbe sein kann, daß er sich eben nur je nach den verschiedenen Individualitäten und Lebensführungen der Apostel in verschiedener Form ausgeprägt hat. Dieser Anerkenntniß kann sich ja auch unser Gegner nicht ganz entziehen. Er meint freilich z. B., es gehöre viel vorgefaßte Meinung dazu, zu behaupten, daß die Hervorhebung der Hoffnung in dem petrinischen Briefe nicht durch die Verhältnisse, in welchen der Brief geschrieben ist, bedingt sei (a. a. O. S. 18), wogegen wir einfach darauf verweisen, wie gerade diese unsre Nachweisung von Koestlin in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (II. S. 369) in ihrem ganzen Umfange anerkannt ist. Allein auch er selbst sagt doch dicht daneben, jeder Unbefangene sehe, daß das Gerichtetsein des petrinischen Sinnens und Denkens auf die Zukunft eine eigenthümliche Färbung seines individuellen christlichen Gemüthslebens sei (a. a. O. S. 18) und das ist ja genau das, was in meinem von ihm so viel bestrittenen petrinischen Lehrbegriff behauptet und ausführlich zu begründen versucht ist (S. 88 ff.), während die Behauptung, Petrus habe jenen Reichthum der Hoffnung *nur* auf Grund allgemeiner *theoretischer* Lehranschauungen vorgeführt (a. a. O. S. 27), ebenfalls eine völlig unberechtigte Insinuation ist. Und wenn in ähnlicher Polemik Wiesinger das, was an diesem Orte über den judenchristlichen Charakter der petrinischen Lehr-

anschauung gesagt ist, dahin ausbeutet, daß er dem Verfasser das Prognostikon stellt, er werde dadurch der Geschichtsbetrachtung der Tübinger Schule entgegengetrieben*), so hat auch in diesem Punkte Koestlin a. a. O. (II. S. 335) den Ton solcher Polemik in dankenswerther Weise zurückgewiesen. Im Uebrigen verweise ich auf meine Rezension dieser Schrift in dem Theologischen Literaturblatt 1857 Nr. 24.

Wie wenig der Tübinger Schule solche Untersuchungen gelegen kommen, das hat ja der verstorbene Meister derselben, Dr. v. Baur zur Genüge gezeigt durch seine eingehende Beurtheilung, die er sofort in den Theologischen Jahrbüchern von 1856 (II. S. 193—240) meinem petrinischen Lehrbegriff zu Theil werden ließ und in der er dem Buche einen förmlichen klug angelegten „Operationsplan" unterlegt (Vergl. S. 229). Es ist mir, der ich wohl am besten wissen muß, auf welchem Wege ich zu den dort der wissenschaftlichen Prüfung vorgelegten Resultaten gelangt bin, dabei nur das Eine interessant gewesen, an einem lebendigen Beispiel aus der Gegenwart zu erfahren, wie leicht es dem geistvollen Verstorbenen begegnen konnte, Schriften, deren ganze Art durchaus nichts Tendentiöses hat, eine bestimmte, mit allem Scharfsinn durchgeführte Tendenz unterzulegen. In der Sache stimmt er mit Herrn Schott überein, der überall nur ein einseitiges Streben nach Entdeckung eines petrinischen Lehrbegriffs sieht, die allerlei in die Textworte hineinliest (Vergl. a. a. O. S. 21). Ich kann mich daher auch nicht wundern, wenn Dr. Hilgenfeld diese Polemik Schotts gegen das, was ich als eigenthümlich petrinische Lehranschauung geltend gemacht habe, höchst gelungen findet**), ich muß viel-

*) Vergl. Wiesinger, der erste Brief des Apostel Petrus, in: Olshausen, Biblischer Kommentar über sämmtliche Schriften des N. T. Königsberg 1856. S. 358.

**) Vergl. Literarisches Centralblatt 1861. Nr. 34 in seiner Rezension über Schott. Wundern muß ich mich aber allerdings darüber, wenn derselbe mir deshalb die thörichte Behauptung zuschiebt, daß Paulus die Lehranschauung des

mehr erwarten, daß auch die nachfolgenden Untersuchungen von diesen beiden entgegengesetzten Seiten her wenig Gunst finden werden. Ist es auch bei den johanneischen Schriften ungleich allgemeiner anerkannt, daß ihnen eine eigenthümliche Lehranschauung zum Grunde liegt, so ist man doch auf der einen Seite viel zu sehr gewöhnt, auch die johanneischen Aussprüche durch die Brille fertiger dogmatischer Begriffe oder philosophischer Systeme anzuschauen, während man auf der andern beflissen ist, sie in den dogmengeschichtlichen Prozeß hineinzuziehen und so der johanneischen Lehranschauung unter den gnostischen Systemen ihre Stätte zu bereiten. Von beiden Seiten her wird man also einer erneuten unbefangenen Durchforschung derselben wenig Geneigtheit entgegenbringen. Es kommt aber bei den johanneischen Schriften noch eine dritte Richtung dazu, die von vornherein mit unserer Analyse der johanneischen Grundanschauungen nicht zufrieden sein wird, das ist diejenige, welche mittelst einer scheinbar tiefer eindringenden Exegese die johanneischen Begriffe möglichst umfassend zu nehmen und möglichst flüssig zu erhalten sucht, dadurch aber dieselben unwillkührlich in ein solches unklares Halbdunkel entrückt, daß man sie nirgend mehr scharf und bestimmt zu fassen im Stande ist. Diese Richtung, als deren Repräsentanten ich nur den sonst so lehrreichen und trefflichen Kommentar von Düsterdieck über die johanneischen Briefe nennen will, ist es vorzüglich, die mir das Bedürfniß lebendig erhalten hat,

---

Petrus benutzt habe. Nachdem ich dagegen in Nr. 38 auf S. 403 meines Buches verwiesen, wo ich mich gegen diese Unterstellung ausdrücklich verwahre, und meine Berechtigung dazu ausführlich erweise, rechtfertigt sich Dr. Hilgenfeld damit, daß es ja gedankenlos gewesen sein würde, wenn Paulus Reminiscenzen an den Petrusbrief in seinen Brief verflochten hätte, ohne zugleich seinen Lehrbegriff zu benutzen. Mir will es nun noch immer nicht so gedankenlos scheinen, wenn ich mir gelegentlich einmal ein treffendes Wort aus Dr. H's. Schriften aneigne, ohne deshalb seine Grundanschauungen irgend wie auf mich influiren zu lassen — und bei den beiden Aposteln handelt es sich lediglich um praktische Sentenzen! —; aber wenn dies selbst gedankenlos wäre, so hätte Dr. H. damit dennoch kein Recht, eine nach seiner Meinung nothwendige Consequenz als meine Ansicht hinzustellen, obwohl ich dieselbe ausdrücklich abgewiesen habe.

einen einfacheren Schlüssel zum Verständniß der johanneischen Gedankenreihen zu suchen. Bin ich auch weit entfernt von dem Anspruch, denselben überall mit Sicherheit gefunden zu haben, so glaube ich doch nachweisen zu können, daß der von mir dargebotene an vielen theils vielbesprochenen, theils in ihren Schwierigkeiten nicht genügend erwogenen Stellen die Exegese fördert, und gebe mich der Hoffnung hin, wenigstens zu zeigen, daß es in der Erforschung des johanneischen Lehrbegriffs noch mehr zu thun giebt, als man häufig zu meinen geneigt ist. Ich weiß, daß man bei den Detailstudien auf diesem Gebiete leicht zu scharf sehen oder doch manches in seiner Eigenheit zu scharf hervorheben kann; aber das modifizirt sich ja von selbst, sobald man das Einzelne in seinen größeren Zusammenhang zurücknimmt. Im Uebrigen lasse ich von der Ueberzeugung nicht, daß jedes tiefere Eindringen in die Eigenthümlichkeiten der apostolischen Lehranschauungen nur dazu dient, den vollen Reichthum der heiligen Schrift zu erkennen und aus ihr der Fortbildung unsrer Dogmatik neue fruchtbare Lebensbäche zuzuführen.

Die wichtige Vorfrage, ob man nur die johanneischen Briefe und etwa den Prolog des vierten Evangeliums als Quelle des johanneischen Lehrbegriffs ansehen darf, oder ob man das ganze Evangelium mit benutzen kann, scheint mir nicht so schwierig zu beantworten. Man kann von der apostolischen Herkunft und wesentlichen Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums überzeugt sein und dennoch zugeben, daß die Christusreden in demselben nur in der Gestalt wiedergegeben sind, die sie in der Erinnerung des Jüngers annehmen mußten, nachdem die fruchtbaren Samenkörner, die der Meister in seinen Geist gestreut hatte, bereits eine neue Welt von Gedanken und Anschauungen in ihm erzeugt hatten. Aber wie man dies Verhältniß auch im Einzelnen denke, immer enthielten doch die Christusreden in der Form, in welcher sie Johannes niederschrieb, für ihn die eigentliche Substanz seiner christlichen Lehran-

ſchauungen, die er ja nur von Chriſto hatte und haben wollte. Ohne alſo über die Authentie dieſer Reden irgend etwas zu präjudiziren, kann man, ja muß man dieſelben ohne jeden Unterſchied neben den Briefen als Quelle für die Darſtellung der johanneiſchen Lehranſchauung benutzen. Auf die Seitens der Tübinger Schule aufgeworfenen Zweifel, ob das Evangelium und die Briefe von demſelben Verfaſſer herrühren, näher einzugehen, halte ich bei dem allzu geringen Gewicht jener Zweifel, die in einer Unterſuchung des aus beiden gewonnenen Lehrbegriffs von ſelbſt ihre Erledigung finden, für unnöthig. Die Briefe bezeichne ich mit römiſchen Zahlen, das Evangelium iſt überall gemeint, wo nur Capitel und Vers bezeichnet ſind. Eben ſo leicht erledigt ſich die Frage, ob man als Quelle des johanneiſchen Lehrbegriffs die Apokalypſe herbeiziehen darf. Ich rechne mich zu denen, welche die Unterſuchung über die Apoſtolizität derſelben noch keineswegs für geſchloſſen halten, aber ſchon darum darf dieſelbe nicht ohne weiteres hier als Quelle benutzt werden. Aber wäre auch, was ich immer noch für erweisbar halte, die Apokalypſe ein Werk des Apoſtel Johannes, ſo gehört ſie doch jedenfalls einer andern Epoche ſeines Lebens und damit einem andern Stadium ſeiner Lehrentwicklung an, ihr Lehrgehalt muß daher geſondert betrachtet und erſt dann die Vergleichung mit dem Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe vollzogen werden.

Es bedarf vielleicht der Rechtfertigung, daß ich nicht eine ſelbſtſtändige Darſtellung des johanneiſchen Lehrbegriffs gebe, ſondern nur denſelben nach verſchiedenen Richtungen hin unterſuche. Allein von jener Aufgabe ſchreckte mich zunächſt zurück die große Schwierigkeit, einen einzelnen der Neuteſtamentlichen Lehrbegriffe für ſich darzuſtellen, da doch erſt die Zuſammenſtellung mit der geſammten apoſtoliſchen Lehrentwicklung ein vollſtändiges Bild jedes Einzelnen zu geben vermag und die Art, wie man deshalb vorausſetzungsweiſe die Eigenthümlich-

keit der andern Lehrbegriffe gelegentlich heranziehen muß, für mich etwas Unbefriedigendes hat. Dazu kommt, daß mir grade auf dem Gebiete des johanneischen Lehrbegriffs noch so viele Punkte einer eingehenden exegetischen Detailuntersuchung dringend bedürftig schienen, daß dadurch doch das Ebenmaß einer selbstständigen Darstellung übel gestört würde. Von der andern Seite hat die von mir gewählte Form den Vortheil, daß man in heuristischer Weise von dem Bekannteren und Sicheren ausgehen und zur Untersuchung des Schwierigeren und Bestrittenen fortschreiten, daß man das exegetische Material zur Beurtheilung der schwebenden Frage ganz vollständig vorlegen und die Kritik der abweichenden Auffassungen in lebendigerer Weise in die Untersuchung verflechten kann. Auf vollständige Benutzung der einschlagenden Literatur mache ich keinen Anspruch. Es lag mir nur daran, zu zeigen, wie sich meine Untersuchungen in den lebendigen Fluß der exegetischen und biblisch-theologischen Forschungen über den johanneischen Lehrbegriff stellen. Doch bemerke ich ausdrücklich, daß die neuesten Arbeiten über das Johannesevangelium von Hengstenberg, Ewald und Ebrard mir nur zu spät zukamen, um noch benutzt werden zu können.

Möchten denn auch diese Untersuchungen dazu beitragen, den Aufbau der biblischen Theologie Neuen Testaments zu fördern und zu immer neuer Arbeit daran anzuregen! Möchten sie Vielen auch unter denen, die nicht wissenschaftlich daran mitarbeiten, eine Anregung zu immer tieferer Versenkung in die reichen Schätze des Wortes Gottes werden!

Königsberg, den 26. Mai 1862.

Dr. Bernhard Weiß.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt.

Die johanneischen Grundbegriffe 1

§. 1. Der Begriff des ewigen Lebens 2
§. 2. Der Begriff der Erkenntniß Gottes 11
§. 3. Der Begriff des Glaubens 18
§. 4. Christus das Leben, und das Leben in Christo 29
§. 5. Der Begriff des Lichtes 41
§. 6. Begriff und Inhalt der Wahrheit 51
§. 7. Das ewige Leben im Diesseits und Jenseits 61
§. 8. Das Sein in Christo und Christi in uns 68
§. 9. Die Geburt aus Gott und die Kindschaft 86

Zweiter Abschnitt.

Die Alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs 101

§. 1. Die Gottesoffenbarung im Judenthum 102
§. 2. Das mosaische Gesetz 111
§. 3. Judenthum und Heidenthum 121
§. 4. Die beiden Menschenklassen 128
§. 5. Der Zug des Vaters zum Sohne 138
§. 6. Der verheißene Messias 151
§. 7. Die Errettung der Welt 157
§. 8. Das neue Gebot und der Lohnbegriff 164
§. 9. Die Eschatologie 179

Dritter Abschnitt.

Die johanneische Christologie 192

§. 1. Das Selbstzeugniß Christi 192
a. Die göttliche Sendung 192
b. Die Gottessohnschaft und ihre Zeichen 197
c. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater 208
d. Die vollkommene Gotteserkenntniß Christi und sein ursprüngliches Sein beim Vater 211
e. Der Menschensohn 219
§. 2. Wider Weizsaecker 230
§. 3. Die sogenannte johanneische Logoslehre 239
§. 4. Die Fleischwerdung des Wortes 252
§. 5. Die Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes 258
§. 6. Die Taufgeschichte 265
§. 7. Der erhöhte Christus 270
§. 8. Der Paraklet 280
§. 9. Mittheilung und Wirksamkeit des Geistes 285

Erſter Abſchnitt.

Die johanneiſchen Grundbegriffe.

Schon ein flüchtiger Ueberblick über die johanneiſchen Schriften zeigt uns, welche fundamentale Stellung in ihnen der Begriff der ζωή oder ζωὴ αἰώνιος einnimmt. Wie in dem Prolog des Evangeliums, wo er ſich der Beziehung des Logos zu den Menſchen zuwendet, ſofort von der in ihm vorhandenen ζωή die Rede iſt (1, 4), ſo ſchließt das Evangelium damit, daß das Ziel, welches es durch ſeine Erwirkung des rechten Glaubens erreichen will, das ewige Leben ſei (20, 31). Das Geſpräch mit Nikodemus gipfelt in dem Zeugniſſe Chriſti von dem Zweck ſeiner Sendung, welche im Gegenſatze zu der phariſäiſchen Vorausſetzung als Mittheilung des ewigen Lebens beſtimmt wird (3, 14—17. Vergl. 3, 36); die große Apologie Chriſti für ſeine Gottesſohnſchaft in Kap. 5 concentrirt ſich um die Darlegung ſeiner lebengebenden Wirkſamkeit (5, 21—29. Vergl. 5, 39. 40), und die Rede vom Lebensbrodte dreht ſich geradezu um ſeine Lebensmittheilung an die Welt (6, 33—58. Vergl. 6, 63. 68). Es liegt in dem immer mehr polemiſch werdenden Charakter der Reden Chriſti von Kap. 7—12, daß hier die Verkündigung des ewigen Lebens zurücktritt; aber wenn auch an Stellen wie 10, 10. 28. 11, 25. 26 das Wiederauftauchen derſelben mehr gelegentlicher Art iſt, ſo kann man doch das Gewicht, mit welchem dieſer Begriff den Schlußſtein in 12, 50 bildet, nicht verkennen. In den letzten Reden mit den Jüngern wiederum bildet der Satz 14, 6 (Vergl. 14, 19) die Grundvorausſetzung, die nun nicht mehr ausführlich dargelegt werden kann, und erſt an der Spitze des hoheprieſterlichen Gebetes erſcheint er wieder als der Ausgangspunkt, von welchem Chriſtus auf die erbetene Vollendung

ſeines Werkes hinblickt (17, 2. 3). Ebenſo ſehen wir im erſten Briefe den Apoſtel von der Thatſache des in Chriſto offenbar gewordenen Lebens ausgehen (1, 1. 2) und mit dem Zeugniſſe, welches das in Chriſto empfangene Leben dem Gläubigen giebt (5, 11—13. 20), ſchließen. Aber auch in den Stellen 2, 25. 3, 14. 15. 4, 9 ergiebt ſich die centrale Stellung unſers Begriffs aus dem ganzen Zuſammenhange. Es wird daher nicht ungerechtfertigt erſcheinen, wenn wir bei der Unterſuchung der johanneiſchen Grundbegriffe dieſen Begriff zunächſt in den Vordergrund ſtellen.

§. 1. Der Begriff des ewigen Lebens.

Wenn es auf die Beſtimmung des Begriffs der ζωή oder ζωὴ αἰώνιος*) ankommt, ſo müſſen wir natürlich zunächſt von dem allgemeinen Sprachgebrauch des N. T. ausgehen. Die ſynoptiſche Ueberlieferung theilt uns eine Verheißung Chriſti an die Jünger mit, welche ihnen das ewige Leben im zukünftigen Aeon in Ausſicht ſtellt (Mrc. 10, 30. Luc. 18, 30. Mtth. 19, 29) und dieſes Leben bildet nach Mrc. 9, 43. 45 (Mtth. 18, 8. 9) den Gegenſatz zu dem ewigen Feuer der Hölle, wie Mtth. 25, 46 zu der ewigen Strafe. Aehnlich bildet Mtth. 7, 14 die ζωή den Gegenſatz zur ἀπώλεια (v. 13). Das ewige Leben iſt alſo hier durchaus als zukünftig und jenſeitig gedacht und häufig als das Leben ſchlechthin bezeichnet, was bei Jacobus (1, 12), Petrus (I, 3, 7) und in der Apokalypſe ausſchließlich der Fall iſt (Vergl. m. petr. Lehrbegr. S. 72). Bei Paulus bildet ebenfalls das ewige Leben den Gegenſatz der ἀπώλεια oder φθορά (Gal. 6, 8), des göttlichen Gerichtszorns (Rm. 2, 7. 8) und des Todes, ſofern er der Sold der Sünde iſt (Rm. 6, 23); auch bei ihm heißt es das Leben ſchlechthin (Rm. 5, 17. 18. 2. Cor. 2, 16. 5, 4. Vergl. auch Act. 13, 46. 48 mit 3, 15. 5, 20). Ueberall iſt das ewige Leben der Inbegriff alles meſſianiſchen Heils, das in der zukünftigen Welt dem Gläubigen bereitet iſt und daher der Gegenſatz alles deſſen, was als Bezeichnung der jenſeitigen Strafe gilt.

Es iſt natürlich, daß dieſe Vorſtellungsweiſe auch bei Johan-

*) Daß Johannes beide Ausdrücke promiscue gebraucht, zeigen Stellen wie Ev. 3, 36. I, 1, 2 oder Ev. 6, 53. 54. 5, 39. 40. I, 3, 14. 15. I, 5, 11—13 ganz deutlich und wird daher überall vorausgeſetzt.

nes vorkommt. Es heißt Ev. 12, 25: Wer seine Seele liebt, der wird sie verlieren (ἀπολέσει αὐτήν), und wer seine Seele haßt in dieser Welt, der wird sie bewahren εἰς ζωὴν αἰώνιον. Es ist hier ebenso klar, daß das ewige Leben der himmlischen Zukunft angehört, wie daß das Verlieren der Seele auf die ewige ἀπώλεια anspielt (Vergl. besonders Mtth. 10, 28). Freilich aber ist auch der Ausspruch weder an Inhalt noch Fassung ein spezifisch johanneischer; denn er ist sichtlich eine Reminiscenz an den auch bei den Synoptikern aufbewahrten: Mtth. 10, 39. Mrc. 8, 35. Luc. 17, 33. Ebenso redet Christus bei Johannes von der unvergänglichen Speise, die da bleibt εἰς ζωὴν αἰώνιον (Ev. 6, 27), ein Ausdruck, der wieder an die unvergänglichen Schätze im Himmel (Mtth. 6, 20) erinnert, und von dem Sammeln der Frucht εἰς ζωὴν αἰώνιον (Ev. 4, 36), womit man Mtth. 3, 12. 13, 39 vergleichen kann. Am eigenthümlichsten ist die Vorstellung in Ev. 4, 14 ausgeprägt, wo das von den Gläubigen aufgenommene Wort Christi mit einer Wasserquelle verglichen wird, deren Strahl bis ins ewige Leben hineinsprudelt. Aber auch hier spricht die originelle Bildlichkeit der Rede dafür, daß wir hier eine unmittelbare Reminiscenz an ein Wort Christi haben. Die Art, wie Reuß auch etliche dieser Aussprüche von dem diesseitigen Leben zu erklären versucht,*) ist gekünstelt und bei 12, 25. 4, 36 ganz unanwendbar.

Aber noch von einer andern Seite her berühren sich die johanneischen Aussprüche mit der allgemeinen Neutestamentlichen Vorstellungsweise. In dem Gespräche mit Nicodemus erscheint 3, 16 die ζωὴ αἰώνιος ausdrücklich als der Gegensatz der ἀπώλεια, wie wir es schon bei den Synoptikern fanden, und Ev. 10, 28 heißt es: Ich gebe ihnen das ewige Leben und sie werden nicht verderben bis in Ewigkeit (Vergl. 10, 10). Den Satz aber, daß der Gläubige nicht dem Verderben anheimfalle, begründet Christus Ev. 3, 17 dadurch, daß er nicht in die Welt gesandt sei zu richten, sondern zu erretten (Vergl. 12, 47). Ganz so wie hier die Errettung, welche der Correlatbegriff des ewigen Lebens ist, als die Errettung vom Verderben erscheint, sagt Christus Luc. 19, 10, er sei gekommen, das Verlorene zu retten; ganz so bildet auch bei Paulus die

*) Vergl. Reuss, histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. 1852. II. S. 455.

σωτηρία den Gegenſatz zur ἀπώλεια (1. Cor. 1, 18. 2. Cor. 2, 15. Phil. 1, 28). Das Verderben aber, wovon man im ewigen Leben errettet wird, iſt das Zorngericht Gottes oder der Tod. Wie Rm. 2, 7. 8 das ewige Leben den Gegenſatz bildet zum Zorne Gottes, ſo auch Ev. 3, 36; wie Rm. 5, 18 die ζωή den Gegenſatz bildet zum κατάκριμα, ſo Ev. 5, 24. 29 zur κρίσις; wie endlich Rm. 6, 23 das ewige Leben den Gegenſatz bildet zum Tode, ſo auch Ev. 6, 58 (Vergl. 8, 51. 52). Es iſt klar, wie Chriſtus hier überall an den den Juden geläufigen Begriff des ewigen Lebens anknüpft, wie er denn Ev. 5, 39 den Ausdruck geradezu gebraucht im Zuſammenhange eines ihnen geläufigen Gedankens, alſo natürlich ganz in ihrem Sinne. Aber auch Johannes ſelbſt redet von dem Leben ſo, daß er deutlich die Errettung vom ewigen Verderben darunter verſteht. Während es nach I, 5, 16 eine Sünde zum Tode giebt, vermag die Fürbitte des Bruders dem, der nicht zum Tode geſündigt hat, das Leben zu geben, ganz wie es Jac. 5, 20 heißt, daß, wer einen Sünder bekehrt von dem Irrthum ſeines Weges, eine Seele vom Tode errettet hat.

Dieſe Seite der Vorſtellung vom ewigen Leben, welche Johannes mit allen Neuteſtamentlichen Schriftſtellern theilt, iſt es nun, von welcher aus der Tod Chriſti bei ihm mit dem Leben der Welt in Beziehung geſetzt wird. Die Grundſtelle dafür iſt die Rede in Kap. 6, wo Chriſtus ſagt, daß er ſein Fleiſch geben werde für das Leben der Welt (6, 51). Auch 10, 10. 11 geht Chriſtus von ſeiner Lebensmittheilung unmittelbar auf ſeine Lebenshingabe über, ſo daß dieſe als das Mittel für jene gedacht zu ſein ſcheint. Dieſelbe Beziehung liegt auch der Stelle 3, 14. 15 zu Grunde, wo die Kreuzerhöhung Chriſti als Vorbedingung für die Lebensmittheilung an die Gläubigen erſcheint und daher wird auch in dieſem Zuſammenhange (v. 17) der Zweck der Sendung Chriſti als die Errettung der Welt bezeichnet. Gerade durch ſeinen Tod wird er der Erretter der Welt (Ev. 4, 42. I, 4, 14); denn die Welt geht verloren, wenn ſie in ihren Sünden ſtirbt (Ev. 8, 21. 24) und die Reinigung von den Sünden iſt ja die Wirkung des blutigen Todes Chriſti (I, 1, 7). Allein auch von dieſer Seite her ſehen wir, daß wir hier auf einem Lehrgebiete ſtehen, das Johannes durchaus mit der allgemeinen Neuteſtamentlichen Lehrentwicklung

theilt, wo also ein Anschluß an die gangbaren Vorstellungsweisen ohnehin vorauszusetzen ist. Es ist für das Verständniß des johanneischen Lehrbegriffs sehr wichtig, diese Elemente, welche er mit der Gesammtlehre des neuen Testaments theilt, so klar und vollständig wie möglich auszusondern. Denn theils wird man dadurch davor bewahrt, Aussprüchen, welche in diese Kategorie gehören, einen eigenthümlichen Sinn aufzuzwingen, den sie gar nicht haben; theils wird es dadurch erst möglich gemacht, die spezifisch johanneischen Lehrelemente in ihrer Eigenheit und ihrem innern Zusammenhange klar zu erfassen. Die Frage, wie die Aufnahme solcher allgemein apostolischen Lehrelemente sich mit den ihm specifisch eigenthümlichen reimt, behalten wir uns auf für eine andere Stelle, wenn wir die letzteren für sich selbst dargelegt haben werden.

Eigenthümlich aber ist dem johanneischen Begriff des ewigen Lebens auf den ersten Blick dieses, daß dasselbe als *ein diesseitiges gedacht* wird.*) Der Gläubige *hat* das ewige Leben (Ev. 3, 36. 5, 24. 6, 47. 54. 20, 31. I, 5, 12. 13), er *ist* bereits aus dem Tode zum Leben hinübergegangen (Ev. 5, 24. I, 3, 14). Für ihn ist der leibliche Tod so gut wie aufgehoben, weil derselbe die Fortdauer dieses Lebens, das seiner Natur nach ein ewiges ist, in keiner Weise stören kann (Ev. 11, 25. 26. Vergl. 6, 50), der Tod kann also unmöglich erst den Anfangspunkt dieses Lebens bilden. Ebensowenig aber die Auferstehung; denn diese ist keineswegs die Vorbedingung des wahren ewigen Lebens, sondern sie setzt dasselbe voraus. Erst wer im Glauben das ewige Leben *hat*, den wird Christus auferwecken am jüngsten Tage (Ev. 6, 40. 54). Man wird hiergegen nicht einwenden, daß Ev. 11, 25 Christus sagt, er sei die Auferstehung und das Leben; denn die Art, wie im Folgenden der Begriff des Lebens als eines den leiblichen Tod in seiner Bedeutung aufhebenden entwickelt wird, zeigt deutlich, daß das Leben, als dessen Urheber sich Christus hier darstellen will, das schon im Diesseits beginnende ist und nicht erst ein von der Aufer-

*) Vergl. Koestlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. 1843. S. 235: das Eigenthümliche der johanneischen Anschauung ist nun, daß der Mensch mit und in seinem Werden zum Christen unmittelbar auch das Leben oder das ewige Leben hat. Vergl. Reuß, a. a. O. S. 453. 454 und besonders auch 456.

stehung anhebendes. Eher könnte man auf Ev. 5, 29 verweisen, wo ja nach der gangbaren Auffassung von einer Auferstehung zum Leben und einer zum Gerichte die Rede sein soll; allein diese Auffassung ist wenig ansprechend in einem Zusammenhang, wo eben von dem durch Christum in seinem Erdenleben vollzogenen ζωοποιεῖν und κρίνειν ausführlich gehandelt ist. In diesem Zusammenhange, meine ich, kann der Genitiv nur ein einfacher Genitiv der Zugehörigkeit sein und die verschiedene Auferstehung bezeichnen, wie sie einmal zum wahren Leben und das andere Mal zu dem von Christo vollzogenen Gericht gehört und dadurch auch in ihrer Art wesentlich bestimmt wird. Endlich scheint I, 2, 25, wo das ewige Leben als Gegenstand der Verheißung Christi erscheint, dasselbe als zukünftiges gedacht zu sein; allein in dem Begriff der Verheißung liegt keineswegs nothwendig die Beziehung auf eine ferne Zukunft; alle Aussagen Christi über die lebenschaffende Wirkung des Glaubens sind ja Verheißungen und daß hier nur eine Verheißung gemeint sein kann, welche sich stets unmittelbar realisirt, wird sich uns später aus dem Contexte der Stelle ergeben. Wollte man aber auch keine dieser Erklärungen gelten lassen, so würde daraus nur folgen, daß diese Stellen noch in jene erste Reihe hineingehören und von ihr aus zu beurtheilen sind, nicht aber, daß nicht Johannes den Begriff eines schon diesseits beginnenden ewigen Lebens, das weder durch den Eintritt des Todes noch der Auferstehung bedingt ist, vollkommen scharf und klar ausgebildet hat.

Dieses ist ihm aber grade ganz eigenthümlich. Zwar an sich liegt ja nichts näher als den Begriff des Lebens in so prägnanter Bedeutung zu fassen, daß es nicht das Leben, wie es ist, sondern das Leben, wie es sein soll, bezeichnet und demgemäß den Menschen, welcher nicht so lebt, wie er soll, als überhaupt nicht lebend, sondern als todt zu betrachten, wobei dann natürlich an das Leben nicht in der physischen, sondern in der geistig-sittlichen Sphäre gedacht ist, und so finden wir es in der That Mtth. 8, 22. Luc. 15, 24. 32. Apoc. 3, 1. Allein dieses wahre (geistig-sittliche) Leben ist dort in keiner Weise dem ewigen gleichgesetzt. Von einer andern Seite her kommt Paulus dazu, häufig von einem neuen Leben (Rm. 6, 4) zu reden, welches der Christ schon im Diesseits lebt. Von der Idee

der Lebensgemeinschaft mit Christo ausgehend, denkt er den Christen mit Christo gestorben und mit Christo auferstanden zu einem neuen Leben (Rm. 6, 2—11), oder er bezeichnet den diesem Auferstehen vorhergehenden Zustand als ein Todtsein in Sünden (Eph. 2, 1. 5, 14. Col. 2, 13), welche Vorstellung sich mehr der eben besprochenen annähert, wie auch das ἀπέθανον in Rm. 7, 10. Allein auch bei Paulus ist nicht entfernt daran zu denken, daß dieses neue Leben mit dem ewigen identificirt würde. Nicht nur, daß er nie dafür den Ausdruck ζωὴ αἰώνιος gebraucht; er verlegt die vollkommene Vollziehung jener Lebensgemeinschaft durch die Theilnahme an der Auferstehung Christi, welche zur ζωὴ αἰώνιος führt, (2. Tim. 2, 11. 2. Cor. 4, 10. 11) ausdrücklich auf die Parusie Christi, da die ἀφθαρσία, welche ihm ein nothwendiges Moment in der ζωὴ αἰώνιος ist (2. Tim. 1, 10), erst durch die Auferstehung, resp. Verwandlung erlangt werden kann (1. Cor. 15, 50—53). So zeigt sich Ursprung und Ziel der ganzen Vorstellung bei Paulus als ein durchaus verschiedenes. Damit haben wir aber immer erst die formelle Seite der dem johanneischen Lehrtypus eigenthümlichen Vorstellung vom ewigen Leben festgestellt. Es handelt sich aber nun vor allem um den materiellen Gehalt derselben.

Fragen wir die Ausleger danach, so ist zunächst eine Bemerkung abzuweisen, welche Meyer in seinem Commentar zu Ev. 5, 24 macht. Er sagt dort nemlich, es sei die höhere sittliche ζωή gemeint, welche sich mit dem Eintritt in das Messiasreich zur messianischen ζωή vollendet. Nirgends findet sich bei Johannes eine Andeutung davon, daß mit dem Eintritt des Messiasreiches eine andere, höhere Gestaltung des jetzt schon begonnenen Lebens eintritt, welche in seinem Wesen als ζωή irgend etwas änderte und darum für die Begriffsbestimmung desselben in Betracht gezogen werden müßte. Vielmehr ist ja das eben die ihm eigenthümliche Vorstellung, daß jene wahre ζωή, jene Summe alles messianischen Heils, welches sonst das N. T. als ein zukünftiges verkündet, seinem Wesen nach von den wahrhaft Gläubigen schon jetzt empfangen und genossen wird. Es muß also in seiner Vorstellung von dem ewigen Leben etwas das Hauptmoment gebildet haben, das schon im Diesseits zu finden und zu haben ist. Welches aber dieses Moment sei, darüber findet man bei den Auslegern selten

etwas recht Klares und Befriedigendes. Der richtige Geſichtspunkt wird ſchon dadurch oft verrückt, wenn man von Ev. 1, 4 ausgehend, wo der Zuſammenhang nöthigen ſoll, unter der ζωή phyſiſches und ethiſches Leben zu verſtehen (Vergl. beſonders Lücke z. d. St.), auch in dem Begriff der ζωὴ αἰώνιος nicht allein das geiſtige, ſondern auch das phyſiſche Leben finden will (Vergl. z. B. Düſterdieck in ſeinem Kommentar zu den johanneiſchen Briefen I. S. 52—57). Von dieſem Geſichtspunkte aus ſagt Schmid,*) alles wahre Leben, die wahre Lebenskraft, als geiſtige und leibliche, ſei enthalten in dem, was von dem Logos ſtammt, und ſofern im Menſchen das wahre Leben in ſich befriedigende Einheit, Seligkeit iſt, inſofern ſei auch die ζωή Seligkeit; und ähnlich Luthardt,**) es ſei das in ſich geſättigte, inhaltreiche, alſo wahre Sein, möge dies nun phyſiſch oder ethiſch gefaßt werden. Allein das iſt doch von vornherein klar, daß das über den Gegenſatz des leiblichen Lebens und Todes erhabene, ſelbſt durch die Auferſtehung nicht bedingte wahre Leben mit dem phyſiſchen Leben nichts gemein haben kann, ſondern nur etwas rein geiſtiges iſt und als ein rein geiſtiger innerlicher Beſitz wird es ja auch ſchon bezeichnet durch die Formel ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς (Ev. 6, 53). Das Moment der Seligkeit, das in dieſen Erklärungen enthalten iſt und auch ſonſt oft genug mitgenannt wird, wird zum Hauptmoment bei Koeſtlin, welcher a. a. O. S. 239 ſagt, „daß ζωή eben jene Glückſeligkeit und ewige Dauer und außerdem die Vollkräftigkeit des Lebens bedeutet.“ Es iſt nicht recht zu begreifen, wie er von dieſem Standpunkte aus S. 240 gegen Frommann***) polemiſiren kann, der S. 626 erklärt: „Als Leben wird der Zuſtand des Gläubigen beſchrieben, inſofern er als die Wirkung des Leben ſpendenden Logos, den der Gläubige in ſich aufgenommen hat, ſubjektiv von demſelben empfunden wird.“ Denn da Frommann das Leben in Gott und im Logos S. 88—91 als das wahre, vollkommene, ſelige oder lebendige Sein beſchreibt, ſo kann er doch nur im Weſentlichen daſſelbe, wie Koeſtlin, gemeint haben. Daß der Zuſtand, in den der Gläubige verſetzt wird, gerade

*) Vergl. Schmid, bibliſche Theologie des Neuen Teſtaments. 1853. II. S. 377.

**) Vergl. Luthardt, das johanneiſche Evangelium nach ſeiner Eigenthümlichkeit. 1852. I. S. 296.

***) Vergl. Frommann, der Johanneiſche Lehrbegriff. Leipzig 1839.

als ζωὴ αἰώνιος empfunden wird, wird bei ihm nur gesagt im Gegensatz dazu, daß er nach seinem objectiven Begründetsein in dem Verhältniß des Gläubigen zu Gott als Gotteskindschaft bezeichnet werden soll. Es kann doch bei beiden mit dem Begriff der ζωὴ αἰώνιος nur der neue höhere Zustand des Gläubigen bezeichnet werden, der als Seligkeit empfunden wird. Allein auch diese Definition ist ungenügend, wo nicht geradezu irreleitend. Ungenügend, sofern ja mit der Empfindung, die einen Zustand begleitet, noch nichts über Wesen und Gehalt dieses Zustandes ausgesagt wird; irreleitend aber, sofern dabei die Voraussetzung naheliegt, es sei im Grunde dies ewige Leben, das der Gläubige schon hat, nur eine Antizipation des zukünftigen mit seiner Seligkeit im Gefühle, eine Auffassung, welche der Eigenthümlichkeit der johanneischen Vorstellung geradezu die Spitze abbrechen würde. Es ist aber auch nichts, was auf diese Auffassung führte; denn nirgends wird bei Erwähnung der ζωὴ αἰώνιος die damit verbundene Seligkeit ausdrücklich hervorgehoben oder näher entwickelt, was doch wohl der Fall sein müßte, wenn gerade hierin für Johannes das Hauptmoment läge. Daß die ζωὴ αἰώνιος, als das höchste Heilsgut — was sie ja auch bei Johannes ist und bleibt —, zugleich die volle Seligkeit für den, der sie empfängt, in sich schließt, versteht sich ja von selbst; aber damit ist doch eben über das Wesen dieses Lebens selbst, welches uns selig macht, noch nichts ausgesagt und auch wenn Reuß a. a. O. S. 457—458 die Momente der Unvergänglichkeit und kräftigen Wirksamkeit hinzufügt, geben dieselben hierüber nicht näheren Aufschluß.

Wir sahen schon oben, daß Meyer die johanneische ζωή als das höhere sittliche Leben beschreibt und in so maßgebenden Stellen wie Ev. 5, 24 findet auch de Wette zunächst einen sittlichen Sinn. Huther will in seinem Kommentar zu I. Joh. 1, 2 die Hauptmomente, die in dem Begriff der ζωή enthalten sind, vollständiger angeben und sagt: „Hält man sich an die Anschauungsweise der heiligen Schrift, so treten als die Hauptmomente: „Bewußtsein, Thätigkeit und Seligkeit" hervor (S. 39. Anm.). Inwiefern diese Definition aus der Anschauungsweise der heiligen Schrift geschöpft sein soll, läßt sich nicht wohl absehn; denn die Erklärung, die Huther hinzufügt: „wahre Thätigkeit ist nur, wo Bewußtsein ist

und Seligkeit iſt Thätigkeit, die durch keinen Gegenſatz geſtört und gehemmt iſt", hat wenig ſchriftgemäßen Ton und Begriffsgehalt. Ein ander Mal erklärt Huther das ewige Leben als den Zuſtand, deſſen Weſen die Seligkeit in der Wahrheit und Gerechtigkeit iſt (S. 149) und hieraus geht alſo hervor, daß er das Leben nicht bloß als das geiſtige Leben nach ſeiner ſittlichen Seite, ſondern auch nach der Seite der Erkenntniß denkt. In der That aber kann es ſich doch bei der Frage, was Johannes als das Hauptmoment in dem Begriff der ζωὴ αἰώνιος denkt, nur darum handeln, ob er dabei die höhere Erkenntniß oder das höhere ſittliche Wollen oder die Einheit von beiden im Blicke hat.

Um dieſe Frage zu entſcheiden, dazu bietet uns der Evangeliſt ſelbſt ausreichendes Material in 17, 3, wo Chriſtus im hoheprieſterlichen Gebete ſagt: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Die Umdeutung des ἐστι in ein hac re comparatur, welche einſt Kaeuffer vornehmen wollte, um ſeine Behauptung, daß die ζωὴ αἰώνιος nirgends in der Schrift eine dieſſeitige ſei zu halten, wird von den neueren Auslegern entſchieden zurückgewieſen; doch hat nur de Wette, ſo viel ich ſehe, einfach daraus das Reſultat gezogen: „die lebendige Erkenntniß Gottes und Jeſu Chriſti iſt ſelbſt das ewige Leben", ohne dieſelbe freilich durchgehends in ſeiner Erklärung der johanneiſchen Schriften zur Geltung zu bringen. Dagegen analyſirt Lücke die Stelle trotzdem ohne weiteres ſo, daß er ſagt: „dieſe Erkenntniß iſt die Bedingung des ewigen Lebens" und erklärt das nachher dahin, daß der Beſitz der Wahrheit eine weſentliche Seite des ewigen Lebens ſei, nemlich ſeine innere Wurzel. Und ähnlich ſagt Meyer: dieſe von Gott gewollte Erkenntniß iſt die ζωὴ αἰώνιος, ſofern ſie das weſentliche ſubjective Prinzip der letzteren iſt. Es iſt aber damit eben nur die Kategorie der vermittelnden Urſache etwas innerlicher gefaßt, in der Sache ſelbſt genügt dieſe Faſſung ebenſowenig wie die Kaeuffer'ſche dem ἐστι und dem Zuſammenhange. Es fragt ſich nemlich, wie dieſe Definition in den erhabenen Stil dieſes Gebets hineinpaßt, und dieſe Frage iſt erſt dann vollſtändig beantwortet, wenn durch dieſelbe der ſcheinbar dem Context fremde Begriff der ζωὴ αἰώνιος in v. 2 in einen dem Context verwandteren umgeſetzt wird. Nun iſt von Meyer

ganz richtig erkannt worden, daß die beiden Theile von v. 2 den beiden Theilen von v. 1 entsprechen. Der Sohn beruft sich für die Bitte um seine Verherrlichung darauf, daß ihm ja der Vater die Vollmacht über alles Fleisch gegeben, die erst im Zustande seiner Verklärung vollständig realisirt werden kann und wie er es v. 1 hervorgehoben hatte, daß der Zweck seiner Verherrlichung die Verherrlichung des Vaters sei, so fügt er auch hier an, daß der Zweck jener Vollmachtsertheilung gewesen sei, denen, die ihm Gott gegeben, das ewige Leben zu verleihen. Liegt nun freilich schon darin eine Verherrlichung des Vaters, daß nur denen, die Gott ihm gegeben, der Sohn das ewige Leben verleiht, so bleibt dennoch der Begriff des ewigen Lebens in diesem Context etwas fremdes und darum setzt ihn Christus um in den der Erkenntniß Gottes und Jesu Christi, wodurch unmittelbar erhellt, wie auch diese Lebensmittheilung durch die Verherrlichung des Sohnes zur Verherrlichung des Vaters gereicht. Diese Bedeutung kann aber unser Vers im Zusammenhange nur haben, wenn er unmittelbar aussagt, daß das ewige Leben in der Erkenntniß Gottes besteht. Wiefern wir nemlich in der That die Erkenntniß Gottes als das Hauptmoment hervorheben können, erhellt schon daraus, daß ja alle Gotteserkenntniß nur durch die Erkenntniß des Gottgesandten, Jesu Christi, vermittelt ist, und wir werden auf die Bedeutung dieses Zusatzes in einem andern Zusammenhange noch näher zurückkommen. Gegen diese einfachste Auffassung nun macht Koestlin a. a. O. S. 240 geltend, daß Jesus überall, wo er von sich als Verleiher des ewigen Lebens spricht, das *ζήσεσθαι εἰς τὸν αἰῶνα* meint. Als ob wir nicht grade in dieser Erkenntniß Gottes das Moment gefunden hätten, das, weil es eben von jedem Wechsel zeitlicher Zustände unabhängig ist, am treffendsten sich eignet für die Bestimmung des ewigen Lebens, das der Gläubige schon im Diesseits empfängt und genießt.

§. 2. Der Begriff der Erkenntniß Gottes.

Allein der Gewinn, den wir aus einer correcteren Erklärung von Ev. 17, 3 für ein klares Verständniß der johanneischen Grundbegriffe ziehen können, droht sofort wieder verloren zu gehen, wenn

wir mit Luthardt z. d. St. sagen, das γινώσκειν sei nicht bloß Erkenntniß des Verstandes, sondern lebendige Aneignung des Objekts von Seiten der erkennenden Persönlichkeit, ein Erkennen nicht ohne innerliche Gemeinschaft. Es ist nun freilich fast schon exegetische Tradition geworden, das johanneische γινώσκειν in diesem „tieferen Sinne" zu fassen; denn in sehr mannichfachen Variationen zwar, aber im Wesentlichen übereinstimmend kehrt diese Erklärung bei den neueren Auslegern der johanneischen Briefe, wie Huther, Düsterdieck und Ebrard wieder. Ja Meßner*) sagt geradezu, der Begriff des Erkennens schließe ebensowohl eine Erleuchtung des Verstandes als die Vereinigung des Willens des Menschen mit dem Göttlichen in sich. Allein entkleiden wir diese Erklärung aller Unklarheiten, in die sie oft gehüllt erscheint, so kann ich doch darin nur eine neue Auflage der älteren mit Recht jetzt so allgemein verworfenen Erklärung sehen, welche es grade heraus sagte, γινώσκειν sei so viel als „lieben". Denn unter einer innerlichen oder Lebensgemeinschaft, die noch durch etwas anderes als durchs Erkennen vermittelt ist, kann ich mir doch im Grunde nichts anderes denken als eine Liebesgemeinschaft. Ich kann auch bei Johannes nicht den mindesten Grund zu dieser Umdeutung des einfachen Wortsinns von γινώσκειν finden, ich finde vielmehr, daß er das höchste Objekt der christlichen Erkenntniß eben so oft nicht als Gott oder Jesum Christum, sondern in einem Objektsatz bezeichnet, wie Ev. 6, 69. 8, 28. 10, 38. 14, 20. 17, 7. 8. 23. 25. (Vergl. I, 4, 16), wo also von einer innerlichen Lebensgemeinschaft nicht die Rede sein kann.

Etwas völlig anders ist es, wenn Lücke zu I, 2, 3 sagt, die Erkenntniß Gottes sei im eminenten Sinne zu nehmen, sofern sie wahrhaft praktisch den Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt oder wie es Huther z. d. St. ausdrückt: „Die lebendige Erkenntniß, in welcher der Gegenstand wahrhaft ins innere Leben aufgenommen wird und von da aus Gesinnung und Handlung bestimmt", obwohl auch er, wie oben bemerkt, nachher in die Identifikation mit der Gemeinschaft, wenn auch nur von einer Seite her, einlenkt. Dies ist nun allerdings für den johanneischen Begriff des γινώσκειν sehr wichtig; allein es ändert den Begriff des Wortes nicht. Es giebt nemlich allerdings ein zwiefaches

*) Vergl. Meßner, die Lehre der Apostel. Leipzig. 1856. S. 351.

Erkennen, ein theoretisches, durch irgend einen logischen Prozeß vermitteltes, und ein auf unmittelbarer Anschauung und Contemplation beruhendes. Daß bei Johannes nur an das letztere zu denken ist, lehrt schon die Art, wie bei ihm ὁρᾶν und γινώσκειν (I, 3, 6 vergl. III, 11), θεωρεῖν und γινώσκειν (Ev. 14, 17. Vergl. 4, 19) oder θεᾶσθαι (Ev. I, 14. Vergl. I, 4, 14) wesentlich synonyme Begriffe sind. Wie Christi urbildliche Gotteserkenntniß stets als ein Schauen bezeichnet wird (Ev. 3, 11. 32. 6, 46. 8, 38), so ist es auch ein Schauen Gottes, was der Mensch an sich nicht haben kann (Ev. 1, 18. 6, 46), aber durch Christum erlangt (Ev. 14, 9. III, 11. Vergl. I, 3, 2).*) Nun liegt es aber in der Natur der Sache, daß, während durch jene Art der Erkenntniß nur ein Begriff oder ein Gedanke in den Geist des Menschen eintritt, der zunächst nur von Bedeutung für sein Gedankenleben ist, bei dieser Intuition und Contemplation das Objekt als solches in das *gesammte* Geistesweſen des Menschen aufgenommen wird als eine, ja in dem hier vorliegenden Falle als die bestimmende Macht. Von jenem Erkennen führt kein Weg direkt zum Wollen, wohl aber von diesem, weil er durch die Totalität des Gemüthes hindurchführt. Nun ist es aber eben die Eigenthümlichkeit unsers Apostels, die man wohl mit Recht die mystische genannt hat, daß er stets das menschliche Geistesweſen in dieser seiner Totalität erfaßt, daß jene wahre anschauende Erkenntniß darum stets nothwendig das gesammte Geistesweſen, also auch den Willen, bestimmt, daß er daher einen Zwiespalt zwischen dem Erkennen des Wahren und Guten und dem Wollen des Unwahren und Schlechten nicht kennt oder doch stets als einen völligen Widerspruch behandelt, der auf Selbsttäuschung oder Lüge beruht.

Daher eben kann er I, 2, 3 sagen, an dem Halten der Gebote Gottes erkenne man, daß einer Gott erkannt hat; denn eine wahrhafte Anschauung von Gott muß sein Weſen und seinen Willen zugleich als unbedingte Norm für unser Thun erfassen und ist diese Anschauung

*) Daß das Schauen eine höhere Stufe des Erkennens sei, behauptet ganz willkührlich Frommann a. a. O. S. 223, und daß er vollends ein Schauen Gottes schon auf Grund der Offenbarung Gottes in der Vernunft als möglich denkt (S. 240), widerspricht aufs direkteste den johanneischen Grundgedanken. Sonst wird auch a. d. St. von Frommann die johanneische Erkenntniß Gottes richtig als eine unmittelbare, intuitive bestimmt.

einmal in unſer geſammtes Geiſtesleben aufgenommen, ſo muß ſie ſich auch durch die Art, wie unſer Thun dadurch normirt wird, wirklich zur Geltung bringen. Wer aber ſagt, er erkenne Gott und hält ſeine Gebote nicht, der iſt ein Lügner, d. h. er ſagt etwas, wovon er weiß und wiſſen muß, daß es nicht wahr iſt, weil ſich die innere Unwahrheit einer ſolchen Gotteserkenntniß vor dem Gewiſſen eines jeden bezeugen muß. Ganz eben ſo ſagt Johannes I, 4, 8: wer nicht liebt, der iſt nicht zur Erkenntniß Gottes gelangt, weil Gott Liebe iſt; denn iſt Gottes Weſen Liebe, ſo muß man ihn auch in dieſem ſeinem Weſen erkennen, und da alle wahre Erkenntniß zugleich praktiſch den ganzen Menſchen beſtimmt, ſo müßte die Erkenntniß der Liebe Gottes ihn auch zum Lieben getrieben haben. Und ſo kann er ganz allgemein ſagen: jeder der ſündigt, hat ihn nicht geſehen noch erkannt (I, 3, 6), wobei es ſich natürlich gleichbleibt, daß hier Chriſtus das Objekt iſt, wie in dem ganz parallelen Ausſpruch III, 11 Gott. So ſagte ja Chriſtus von ſich ſelbſt Ev. 8, 55: *οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ* und bewies daraus, daß er nicht ein Lügner iſt, wie ſeine Gegner, wenn er ſagte, daß er Gott erkenne. Auf den bezeichnendſten Ausdruck aber wird dieſer Begriff der wahren Gnoſis gebracht, wenn Chriſtus Ev. 8, 32 ſagt: Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit, nemlich die von euch erkannte, wird euch frei machen. Im Folgenden, (vergl. v. 34) erklärt Chriſtus ausdrücklich, daß er von der Freiheit von der Sünde rede. So hat alſo jenes wahre Erkennen ſelbſt eine befreiende, d. h. eine die Antriebe, welche von der Sünde ausgehen, überwindende und damit den Menſchen für die neubeſeelende Kraft der Wahrheit zugänglich machende Kraft. So konnte Chriſtus auch 15, 3 von den Jüngern ſagen, ſie ſeien rein um des Wortes willen, das er zu ihnen geredet; ſein Wort war der Grund ihres Reinſeins, weil von demſelben eine ſie von der Sünde befreiende, reinigende Wirkung ausging. Es iſt dieſe Auffaſſung vom Weſen der Erkenntniß grundlegend für das richtige Verſtändniß der johanneiſchen Lehranſchauung, wie ſich uns noch vielfältig ergeben wird. Hier mag ſie uns dazu dienen, die Frage zur Entſcheidung zu bringen, ob Johannes bei dem ewigen Leben an die höhere Erkenntniß, oder an das höhere ſittliche Wollen oder an die Einheit von beidem denkt. Die Frage exiſtirt eben für Johannes gar nicht;

denn die höhere Erkenntniß ist ohne das höhere sittliche Wollen gar nicht denkbar, aber dieses ist doch nur die Folge davon, daß die wahre Erkenntniß nicht eine theoretische ist, sondern eine lebensvolle, das gesammte Geistesweſen erfassende, beseelende und bestimmende Anschauung, welche darum auch dem Wollen des Menschen einen neuen Inhalt giebt, d. h. aber eben, daß das wahre geistige Leben, welches seiner Natur nach ein ewiges ist, das in jener wahren Erkenntniß unmittelbar gegebene ist. So wenig man aber die einzelnen Lebensäußerungen mit dem Leben selbst identifiziren kann, so wenig kann man sagen, das ewige Leben sei das höhere sittliche Leben selbst.

Nur eine Stelle muß hierbei noch in Betracht gezogen werden. Wir wissen, heißt es I, 3, 14, daß wir aus dem Tode zum Leben übergegangen sind; denn wir lieben die Brüder. Es ist natürlich schon sprachlich ganz unmöglich, mit Baumgarten-Crusius z. d. St. in dem präsentischen ἀγαπῶμεν den Grund zu finden, weshalb wir in das Leben übergegangen sind (Perfectum). Nur dann würde die Stelle aber dem eben gewonnenen Resultat geradezu widersprechen. Doch scheint sie auch darin von der eben entwickelten Anschauungsweise abzuweichen, daß sie die Bruderliebe als das Kennzeichen des Lebens nennt, weil man daraus leicht schließen könnte, daß das wahre Leben eben das sittliche sei, dessen Aeußerung die Bruderliebe ist. Allein wir sahen ja eben, daß die Erkenntniß Gottes, welche das ewige Leben constituirt, stets eine auch unser gesammtes geistiges Sein bestimmende und beseelende ist, und daß also die Bruderliebe, welche schon nach I, 4, 8 die unmittelbare Folge davon ist, als Erkennungszeichen des vorhandenen Lebens der wahren Gotteserkenntniß betrachtet wird, darf uns nicht wundern. Ja wir werden es noch sehr häufig finden, daß Johannes in ganz analoger Weise die unmittelbare Folge als Erkennungszeichen für die Ursache setzt. Warum aber gerade die Liebe als das Erkennungszeichen hervorgehoben wird, können wir vollständig erst erklären, wenn wir auf den Inhalt der neuen Gotteserkenntniß, welche das ewige Leben ist, näher eingehen; es erhellt aber vorläufig schon aus dem S. 14 über die Stelle I, 4, 8 Gesagten. Damit stimmt nun auch alles Folgende. Zunächst nemlich bildet Johannes den Gegensatz: wer nicht liebt, bleibt im Tode. Dies kann nach Maßgabe des Parallelsatzes nicht so verstanden werden, daß er durch das Lieben

aus dem Tode herauskommen könnte, oder ſo, daß das Nichtlieben ſelbſt der Tod iſt, wie es noch Huther faßt, ſondern es iſt nur ſtatt der reinen Umkehrung („wer nicht liebt, iſt nicht aus dem Tode ins Leben übergegangen"), die ſich bei Johannes faſt nie findet, in der Weiſe des fortſchreitenden Parallelismus gleich das genannt, was die Folge des Nichtübergehens aus dem Tode zum Leben iſt, nemlich das Bleiben im Tode, welches überall e contrario erkannt wird, wo einer nicht liebt, weil das Lieben eine nothwendige Lebensäußerung des in der wahren Gotteserkenntniß beſtehenden neuen geiſtigen Lebens iſt. Beſonders bedeutſam iſt aber noch der folgende Vers (v. 15): Ihr wiſſet, daß jeder Menſchenmörder — und das iſt nach dem eben vorhergegangenen jeder, der ſeinen Bruder haßt — nicht hat das ewige Leben in ihm bleibend. Der Ausdruck, der auch Ev. 5, 38 vorkommt, darf nemlich nicht mit Düſterdieck ohne weiteres dem *μένει ἐν τῷ θανάτῳ* gleich geſetzt werden, kann auch nicht bloß, wie Huther will, den ſicheren, feſten Beſitz des Lebens ausdrücken, ſondern er ſetzt ohne Zweifel den Fall, daß einer das ewige Leben hat und ſagt nun ſteigernd, daß auch ein ſolcher ſelbſt es wenigſtens nicht bleibend haben kann, ſondern im Stande geweſen ſein muß, es zu verlieren, wenn er durch den Bruderhaß ein Menſchenmörder wird, da das wahre Leben mit dem Haſſe ſchlechthin unvereinbar iſt (Vergl. Ebr. z. d. St.). Daß Johannes dieſen Fall ſetzt, kann gar nicht auffallen; denn er ſchreibt ja an eine gläubige Chriſtengemeinde, die in der Erkenntniß Gottes das Leben hat, und für ſie iſt ja auch die ganze hierin liegende Warnung vor Haß und Liebloſigkeit beſtimmt. Auffallen kann nur, daß wir eben noch ſahen, wie nach Johannes die Erkenntniß Gottes, welche das ewige Leben iſt, nothwendig von innen heraus das Thun des Menſchen normirt, alſo ſcheinbar der Fall gar nicht eintreten kann, daß einer das ewige Leben hat und es verliert, weil er nicht liebt. Allein die Sache iſt die, daß auf ſolchen Punkten das praktiſche Bedürfniß und die Erfahrung der faktiſchen Zuſtändlichkeit die ideale Anſchauungsweiſe durchkreuzt. Wahre Gotteserkenntniß muß ſich zeigen in der Liebe; aber wenn nun doch bei einem, der Gott erkannt hat, Liebloſigkeit oder Haß eintritt, ſo kann man entweder ſagen, er habe Gott nicht wahrhaft erkannt, habe ſich oder andere betrogen (Vergl. die oben beſprochenen Stellen

I, 4, 8 und dazu I, 2, 3. 3, 6. III, 11) oder man kann von den faktischen Verhältnissen aus, wonach das menschliche Geistesleben Schwankungen ausgesetzt ist, zugeben, daß Gotteserkenntniß und damit ewiges Leben vorhanden gewesen sei; daß aber der eintretende Mangel des Erkennungszeichens dieses Lebens (v. 14) uns gewiß macht (οἴδατε), daß er das ewige Leben nicht bleibend in sich hat, daß er es also verlieren könne, weil aus dem vorliegenden Falle erhellt, daß er es wirklich verloren hat; denn sonst könnte der Fall, daß er den Bruder haßt, gar nicht eintreten. So wird uns also auch diese Stelle in keiner Weise nöthigen, unsern Begriff vom ewigen Leben zu modifiziren.

Kehren wir nun zurück zu den johanneischen Aussagen über das ewige Leben, um zu erfahren, ob dieselben der bisher gefundenen Grundanschauung entsprechen. Jedenfalls steht so viel fest, daß Christus für die Welt der Vermittler des ewigen Lebens ist. Gott hat seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt, daß wir durch ihn leben sollen (I, 4, 9. Vergl. Ev. 10, 10), er hat ihm die Vollmacht gegeben, daß er den Menschen das ewige Leben mittheile (Ev. 17, 2. Vergl. 10, 28). Und wie er dies gethan, das sagt das hohepriesterliche Gebet sofort in seinem Fortgange: ich habe ihnen deinen Namen kundgemacht (Ev. 17, 6. 26). Das Mittel dieser Offenbarung aber ist zwar, wie sich zeigen wird, keineswegs ausschließlich, aber doch wesentlich und nothwendig sein Wort. Darum bekennt Petrus Ev. 6, 68: du hast Worte des ewigen Lebens, d. h. Worte, welche zum ewigen Leben gehören, ohne welche dasselbe gar nicht in dem Menschen zu Stande kommen kann. Offenbar sind diese Worte des Petrus nur ein Nachklang dessen, was Christus selbst Ev. 6, 63 gesagt hat: „die Worte, die ich euch rede, sind Geist und sind Leben", und dieses erklärt sich wiederum aus dem unmittelbar Vorhergehenden, wo es heißt, daß der Geist im Gegensatz zum Fleische das Lebenschaffende sei. Weil nun seine Worte zur Kategorie des πνεῦμα gehören, so sind sie auch die Träger und Vermittler des Lebens. Sein Wort ist es auch unzweifelhaft, das Christus als das lebendige Wasser (4, 10. 14) der Samaritanerin, als die unvergängliche Speise (6, 27) den Juden in Kapernaum, und zur Stillung alles Durstes (7, 37) in Jerusalem darbietet und in diesen bildlichen Redeweisen liegt

doch wesentlich das Eine, daß sein Wort das bietet, was man am nothwendigsten zum geistigen Leben bedarf, wie Speise und Trank zum leiblichen. Hieraus ist es aber klar, daß das ewige Leben, welches durch die Offenbarungsworte Christi vermittelt wird, nur ein Leben der Erkenntniß sein kann. Man könnte zwar sagen, zu den Worten Christi gehöre doch auch seine ἐντολή (Ev. 13, 34) und als die Wirkung dieser Worte müsse das Leben ein in sittlicher Richtung bestimmtes sein; allein es ist ja bekannt genug, daß bei Johannes der Hauptinhalt der Worte Christi immer wieder seine Selbstoffenbarung und die Offenbarung Gottes in ihm ist und daß jene ἐντολή eben nichts weiter ist als der Ausdruck für die normirende Seite jener Gottesoffenbarung, wie wir später noch näher sehen werden. Und so möge denn gleich hier noch das Wort stehen, mit welchem Johannes sein Resumé über die von Christo verkündigte Lehre abschließt Ev. 12, 49. 50: Der Vater, der mich gesandt hat, er selbst hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und was ich reden soll. Und ich weiß, daß sein Gebot das ewige Leben ist. Das ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ im letzten Verse kann nach dem Zusammenhange nur die ἐντολὴ τί εἴπω καὶ τί λαλήσω, also der Inhalt der Verkündigung Christi sein, die, weil sie eben die Erkenntniß Gottes wirkt, das ewige Leben bringt. Nun könnte man freilich sagen, eben als eine durch Worte vermittelte Erkenntniß könne doch die johanneische keine bloße Anschauung oder Contemplation sein. Allein dabei müssen wir wieder daran erinnern, daß der Inhalt der johanneischen Christusreden wesentlich Selbstzeugniß, d. h. bloße Erläuterung des in seiner Person gegebenen Anschauungsobjektes ist, und daß selbst seine Gottesoffenbarung, wo sie nicht, wie gewöhnlich, wesentlich in einer Hinweisung auf seine Person besteht, doch eben auch nur Darstellung dessen ist, was er selbst beim Vater gesehn hat (Ev. 8, 38. Vergl. 6, 46. 3, 11. 32) und ἐξήγησις desselben (Vergl. Ev. 1, 18), also ebenfalls ein Selbstgeschautes der Anschauung vorführt.

§. 3. Der Begriff des Glaubens.

Von der andern Seite muß sich unsre Begriffsbestimmung noch bewähren, wenn wir auf das blicken, was Johannes als die

ſubjective Vermittlung des ewigen Lebens nennt. Hier haben wir nun den einen immer wiederkehrenden Satz: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον (Ev. 3, 36. Vergl. Ev. 3, 15. 6, 40. 47. 11, 25. 26. 20, 31. I, 5, 13). Es kommt wohl auch daneben vor: ihr wollt nicht zu mir kommen, damit ihr das Leben habet (5, 40); oder: die, welche die Stimme des Sohnes Gottes hören, die werden leben (5, 25); aber es iſt ja an ſich klar, daß man erſt zu Chriſto kommen und ihn hören muß, ehe man glauben kann, daß alſo nach jenem Ausſpruch die allererſte Vorbedingung des Glaubens verweigert, in dieſem nur dasjenige Hören gemeint wird, das den Glauben im Gefolge hat, wie es denn auch unmittelbar vorher heißt: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων — — ἔχει ζωὴν αἰώνιον (5, 24). Dennoch bleibt es bedeutſam, wie grade in dieſer Formel die ſubjektive Vermittlung des Lebens in ſchärfſter Correlation erſcheint mit der objektiven; denn das Wort kann freilich auf den Menſchen nur wirken, wenn es gehört wird. Um nun aber das Weſen des ewigen Lebens, wie es ſich darin abſpiegelt, daß ſeine ſubjektive Vermittlung ſtets der Glaube iſt, klar zu erkennen, müſſen wir zunächſt den johanneiſchen Begriff des Glaubens auf einen möglichſt ſcharfen Ausdruck zu bringen ſuchen. Wir können aber auch hier mit vielen der geläufigſten Erklärungen uns nicht einverſtanden erklären.

So ſagt Neander:*) „der Glaube iſt eine ſolche Richtung und Handlung des Gemüths, wodurch einer ſich dem, welchen er als ſeinen Erlöſer erkennt, ganz hingiebt, in die Gemeinſchaft mit ihm eingeht. Mit dieſem Glauben iſt, wie das Eingehen in die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, alſo auch die Theilnahme an ſeinem göttlichen Leben geſetzt", und Frommann hält dieſe Beſtimmung des Glaubens, als der innigen myſtiſchen Vereinigung des Menſchen mit dem Erlöſer ſelber gradezu für die Eigenthümlichkeit des Johannes im Unterſchiede von dem ſynoptiſchen Glaubensbegriff (a. a. O. S. 560). Auch Luthardt erklärt a. a. O. I. S. 248, daß der Glaube den Gottesſohn im Fleiſch annimmt und ſich gefallen läßt und hiedurch, weil ein perſönliches Verhältniß zu ſeiner Perſon eingehend, in perſönliche Gemeinſchaft mit ihm tritt. Daneben freilich

*) Vergl. Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel. 1847. 4. Aufl. S. 893.

erklärt dann Frommann auch wieder a. a. O. S. 569, der Ausdruck πιστεύειν schildere den Glauben von der Seite, von welcher er besteht in einem Anerkennen der in der äußerlichen, unscheinbaren menschlichen Gestalt verborgenen göttlichen Herrlichkeit Christi und in einer demuths- und vertrauensvollen Hingebung des ganzen Gemüths an den also erkannten Erlöser. Dieser Fassung entsprechend wird dann wieder bei andern der Glaube als ein sich hingebendes Vertrauen, eine Hingabe im Vertrauen bestimmt (Vergl. Huther zu I. Joh. 3, 23. 4, 16. Düsterdieck zu I, 3, 23). Den Grundbegriff des Vertrauens, der Zuversicht will Schmid auch für das johanneische Evangelium geltend machen, wenn auch manchmal das Fürwahrhalten als ein einzelnes Moment desselben speziell herausgehoben wird (a.a. O. I. S. 314). Wir könnten leicht noch eine reiche Musterkarte solcher Erklärungen herstellen, in denen die hier bereits erwähnten Momente in mannigfacher Mischung zur Bestimmung des Begriffs verwandt werden; aber es würde nur um so klarer daraus werden, daß man mit solchen vielgestaltigen Definitionen zu einer klaren Erfassung des Begriffs nicht gelangt.

Versuchen wir darum, ob nicht eine selbständige Betrachtung der johanneischen Ausdrucksweise uns auf ein einfacheres Resultat führt. Sehr häufig ist zunächst die Verbindung des πιστεύειν mit einem Dativ. Wenn ihr dem Moses glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben, spricht Christus Ev. 5, 46 und aus v. 47, wo er statt des Moses seine Schriften und statt seiner seine Worte nennt, erhellt unwiderleglich, daß er damit die Ueberzeugung meint, die man von der Wahrheit dessen hat, was der andere sagt. So 6, 30. 8, 31. 45. 46 und besonders 10, 37. 38. Hier sagt Christus: wenn ich die Werke meines Vaters thue, so glaubet doch, wenn ihr schon mir nicht glaubet, meinen Werken, d. h. wenn ihr das nicht für wahr annehmen wollt, was ich von mir aussage, so nehmt doch das für wahr an, was mit augenscheinlicher Evidenz meine Werke von mir aussagen (Vergl. 14, 11). So redet Johannes noch davon, daß man einem einzelnen Worte Jesu glaubt (Ev. 4, 50), daß man der Schrift glaubt (Ev. 2, 22), daß man einem Prophetengeiste glaubt (I, 4, 1). Sehr klar tritt aber diese Bedeutung des πιστεύειν τινι hervor in der Stelle I, 5, 10: Wer Gott nicht glaubt, der macht ihn zum Lügner. Zum Lügner macht man einen

aber nur, wenn man behauptet, es sei nicht wahr, was er sagt, was eben auch darin enthalten ist, daß man seine Worte nicht als wahr annimmt; also muß das Glauben darin bestehen, daß man seine Aussage für wahr annimmt (Vergl. Ev. 5, 24).

Der Gegenstand nun, um dessen Wahrheit es sich handelt, wird, wo nicht durch einen einfachen Accusativ wie I, 4, 16, durch einen diesen Accusativ ersetzenden Objektssatz mit ὅτι ausgedrückt. Als solcher wird aber bezeichnet die göttliche Sendung Christi (Ev. 17, 8. 21), worin eben nach I, 4, 9 die Liebe Gottes sich offenbart, die I, 4, 16 als Glaubensobjekt genannt ist, die Herkunft Christi vom Vater (Ev. 16, 27. 30), seine Messianität oder Gottessohnschaft (Ev. 6, 69. 11, 27. 20, 31. I, 5, 1. 5. Vergl. Ev. 8, 24. 13, 19), die spezielleren Aussagen Christi über sein Verhältniß zum Vater (14, 10. 11) oder andere einzelne Aussagen (4, 21. 11, 26). Hier handelt es sich also überall um eine Thatsache, einen Satz oder eine Aussage, bei der es sich nur um ihre Wahrheit oder Unwahrheit handeln kann, zumal wenn, wie 4, 21. 14, 11, ausdrücklich das μοι dabeisteht, das diese Ausdrucksweisen durchaus in eine Kategorie mit den zuvorbesprochenen setzt. Dabei aber mag schon hier daran erinnert werden, wie der Inhalt dieser Aussagen immer wieder das Wesen Christi oder das in ihm offenbar gewordene Wesen des Vaters ist.

Es müßte also durch die Verbindung des πιστεύειν mit εἰς ein neues Moment in den Begriff des Glaubens hineinkommen. Allein hier begegnet uns sogleich in einer bereits besprochenen Stelle diese Wendung in einem Zusammenhange, wo dies ganz unmöglich ist. Wer Gott nicht glaubt, der macht ihn zum Lügner, heißt es I, 5, 10; denn er glaubt nicht an das Zeugniß, das Gott über seinen Sohn abgelegt hat. Damit soll eben nur gesagt sein, daß diejenige Aussage, in Bezug auf welche er Gott für einen Lügner hält, sein Zeugniß von seinem Sohne ist und der Glaube an dies Zeugniß wäre demnach nur die Ueberzeugung, die einer in Betreff dieses Zeugnisses von seiner Wahrheit hat. Sehr häufig findet sich nun diese Verbindung in der Formel πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ oder ähnlich (Ev. 3, 18. 1, 12. 2, 23. I, 5, 13). Aber der Name bezeichnet doch eben auch nur das, was die Person, die er trägt, ist; und so kann der Glaube an diesen

Namen nur die Ueberzeugung von der Wahrheit deſſen ſein, was dieſer Name ausſagt. Paulus, bei dem der Name Chriſti doch ſo oft vorkommt, hat dieſe Formel nie, einfach weil in ſeinem Begriff des Glaubens das Moment des ſittlichen Vertrauens das entſchieden vorherrſchende iſt. Zum Ueberfluſſe wechſelt Johannes einmal den Ausdruck und ſchreibt I, 3, 23: *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. Damit tritt der Ausdruck ja aber ganz in die Kategorie der zuerſt beſprochenen und bezeichnet ganz offenbar die Ueberzeugung von der Wahrheit deſſen, was der Name des Sohnes Gottes uns über die Perſon deſſelben ausſagt und alle Bemühungen der Ausleger, hier einen Unterſchied des Sinnes zu erkünſteln, ſind völlig fruchtlos. Hat man nun irgend eine Berechtigung, die ſtehende Formel des *πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (I, 5, 10. Vergl. Ev. 3, 36. 6, 40. 6, 29) oder *εἰς αὐτόν* und im Munde Chriſti *εἰς ἐμέ* anders zu faſſen, als von der Ueberzeugung davon, daß der, an welchen man glaubt, das wirklich, oder in Wahrheit iſt, was er ſein will, als was er ſich ausgiebt? Auch hier haben wir aber noch einen evidenten Beweis dafür, daß es bei Johannes wirklich ſo gemeint iſt. Glaubeſt du an den Sohn Gottes, fragt Chriſtus 9, 35 den geheilten Blinden und er kann damit nur meinen: biſt du davon überzeugt, daß ich wirklich der Sohn Gottes bin? Denn daß der Geheilte es nur von der Ueberzeugung, daß einer der Sohn Gottes ſei, verſtanden hat, erhellt ja deutlich aus ſeiner Antwort, wo er nur zu wiſſen begehrt, wer es ſei, damit er an ihn als den Sohn Gottes glauben könne. Und nachdem ihm Chriſtus geſagt, daß er es ſei, ſpricht er ſein *πιστεύω* (v. 36—38). Ebenſo entſcheidend iſt die Stelle 12, 44. Da ſagt Chriſtus: Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, ſondern an den, der mich geſandt hat. Die Bezeichnung Gottes als ſeines Abſenders weiſt hier deutlich darauf hin, daß eben weil der Geſandte nur im Namen des Abſenders redet (Ev. 5, 43), die Ueberzeugung von der Wahrheit deſſen, was jener ſagt, dieſem zu Gute kommt, daß alſo auch hier das *πιστεύειν εἰς* in ſeinem Grundbegriffe nichts anders iſt als das *πιστεύειν τινι*, wie am deutlichſten erhellt aus der unzweifelhaften Parallele Ev. 5, 24: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με.*

Soviel ich auch ſämmtliche Stellen, in denen bei Johannes *πιστεύω* vorkommt, durchmuſtere, ich finde nur eine, die aus exege-

tiſchen Gründen nöthigt, von dieſer Bedeutung des πιστεύω abzugehen. Wenn Chriſtus die Jünger Ev. 14, 1 auffordert: πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, ſo kann dies im Gegenſatz zu μὴ ταρασσέσθω nur von dem zuverſichtlichen Gottvertrauen genommen werden, das die Unruhe des Gemüthes beſchwichtigt, und wenn dann Chriſtus fortfährt: καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε, ſo iſt es klar, daß dies nur in analoger Weiſe aufgefaßt werden kann. Allein hier gerade zeigt ſich wieder die ganze Eigenthümlichkeit der johanneiſchen Faſſung dieſes Begriffs darin, daß dieſes Vertrauen auf Chriſtum, von dem hier zunächſt nach dem Zuſammenhange die Rede iſt, ſofort wieder in v. 2 ſpeziell auf ſein Wort bezogen und in die Ueberzeugung von der Untrüglichkeit deſſelben umgebogen wird. Das iſt es ja aber auch, was die Eigenthümlichkeit jener Faſſung des Glaubensbegriffs bei Johannes überhaupt herbeigeführt hat. Ich habe in meinem petrin. Lehrbegriff S. 324. 325 gezeigt, wie allerdings in dem Begriffe der πίστις das Moment des Vertrauens die Grundlage bildet, und wie dieſes bei Paulus das ganz durchherrſchende geworden iſt, wie aber ſchon bei Petrus, wo das Objekt des Glaubens mehr die meſſianiſche Würde oder die Thatſache der Auferſtehung, Erhöhung und des verklärten Lebens Chriſti iſt, an ſeine Stelle das Moment der zuverſichtlichen Ueberzeugung von der Wahrheit dieſer Thatſachen tritt. Gerade ſo findet ſich das πιστεύειν auch bei Jac. 2, 19. Hebr. 11, 6 und bei Johannes iſt nun im Zuſammenhange mit ſeiner Richtung auf die Faſſung des höchſten Heilsgutes, wie wir ſie oben bei der Beſprechung über den Begriff der ζωὴ αἰώνιος kennen lernten, dieſes Moment das völlig durchherrſchende geworden, ſo daß daneben nur ganz gelegentlich noch einmal jenes erſte Moment durchſchlägt. Daher erſcheint auch immer bei ihm als das eigentliche Objekt des Glaubens die theologiſche oder chriſtologiſche Theſe von dem Verhältniß Chriſti zu Gott, oder Gottes zu Chriſto, während bei Paulus mehr die ſoteriologiſche Theſe das Objekt bildet. Der Begriff des Vertrauens, der urſprünglich im πιστεύειν liegt, iſt damit keineswegs völlig aufgehoben; denn dieſer geht ja ſeiner Natur nach in dieſe beiden Momente auseinander, einmal in das Vertrauen, das man auf etwas ſetzt, ſofern es im Stande iſt, uns zu geben was wir bedürfen, und dann in das Vertrauen, wodurch man die feſte Ueberzeugung von

der Wahrheit einer Thatſache gewinnt, wie auch Koeſtlin a. a. O. 217 dieſes Zuſammenfallen des Vertrauens mit der ſchlechthinnigen Ueberzeugung bei Johannes anerkannt hat. Es wird eben von der ganzen Grundrichtung einer Lehranſchauung abhängen, welches dieſer Momente in ihr das eigentlich durchherrſchende wird. Bei Johannes aber, dem das wahre Leben in der Erkenntniß Gottes beſteht, wie ſie durch Chriſtum vermittelt iſt, muß ſich eben das Weſen des Glaubens dahin concentriren, daß er die zuverſichtliche Ueberzeugung von der in Chriſto wirklich gegebenen Offenbarung Gottes iſt, welche ebenſo in ſeinen Worten, wie in ſeinem Namen und in ſeiner ganzen Perſon an den Menſchen herantritt.

Man wird unſrer Darſtellung vorwerfen, daß ſie den Begriff des Glaubens verflache: allein ehe ich nicht für jene volleren und tieferen Erklärungen eine beſſere exegetiſche Rechtfertigung finde, als ich ſie bisher irgendwo gefunden habe, muß ich dabei bleiben, daß die oben gegebene die exegetiſch allein berechtigte iſt. Wenn die perſönliche Hingabe an Jeſum in dem πιστεύειν εἰς für Johannes ausgedrückt werden könnte, ſo hätte er wahrlich nicht nöthig gehabt in der Stelle 2, 24, wo er doch offenbar ein Wortſpiel beabſichtigt zwiſchen dem ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ und dem Sichhingeben Jeſu an ſie, ſtatt des viel ſchlagendern ἐπίστευεν εἰς αὐτούς zu ſchreiben: ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς. So müſſen wir denn dabei bleiben, daß das πιστεύειν bei Johannes die zuverſichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit einer Ausſage oder Thatſache oder, auf Chriſtum bezogen, die Ueberzeugung davon bezeichnet, daß er iſt, wofür er ſich ausgiebt oder was ſein Name beſagt. Damit hängt denn auch von ſelbſt der Nachdruck zuſammen, der auf das Ausſprechen dieſer Ueberzeugung, auf das Bekenntniß gelegt wird und auch hier bleibt es ſich ganz gleich, ob Johannes von dem Bekenntniß Jeſu (I, 4, 3. II, 7) oder Chriſti (Ev. 9, 22. 12, 42) oder des Sohnes (I, 2, 23) redet, oder von dem Bekenntniß, daß Jeſus der Sohn Gottes ſei (I, 4, 15), der im Fleiſche gekommen (I, 4, 2).

Nur bei dieſer Auffaſſung von dem Weſen des johanneiſchen πιστεύειν erklärt ſich aber auch genügend das eigenthümliche Wechſelverhältniß, in welchem daſſelbe zum γινώσκειν ſteht. Die Ueberzeugung davon, daß etwas wahr iſt, ſetzt ein gewiſſes Erken-

nen voraus; denn ich muß doch wissen, was ich als wahr annehme. Daher kann das γινώσκειν dem πιστεύειν voraufgehen. Vergl. I, 4, 16. Ev. 17, 8. Dort wird die Liebe Gottes zuerst erkannt und dann gelangt man zu der zuversichtlichen Ueberzeugung davon; hier ist die Erkenntniß von der göttlichen Herkunft Christi die Voraussetzung für die Ueberzeugung von seiner göttlichen Sendung. Umgekehrt aber ist die zuversichtliche Ueberzeugung von einer Wahrheit oder Thatsache die nothwendige Bedingung für ein tieferes Verständniß, ein immer weiter schreitendes Erkennen derselben. Darum folgt Ev. 6, 69 das γινώσκειν aufs πιστεύειν. Erst mußten die Jünger zu der Ueberzeugung kommen, daß Jesus der Messias sei; dann erst konnten sie zur tieferen Erkenntniß dessen kommen, was damit gegeben sei und darum fordert Christus zuerst den Glauben an das, was seine Werke wie seine Worte von ihm aussagen, damit auf Grund dessen sie zur tiefern Erkenntniß seines Verhältnisses zum Vater gelangen könnten (Ev. 10, 38). Was Ev. 17, 21 als Gegenstand des Glaubens bezeichnet wird, erscheint 17, 23 in einem völlig gleichen Zusammenhange als Gegenstand der Erkenntniß und überhaupt erscheint alles, was wir oben als Gegenstand des Glaubens genannt fanden, die göttliche Sendung Christi (17, 25), die Liebe Gottes (17, 23), die Herkunft Christi vom Vater (17, 8), seine Messianität oder Gottessohnschaft (4, 42. 6, 69. 8, 28), sein eigenthümliches Verhältniß zum Vater (10, 38. 14, 20. 31) gelegentlich ebenso als Objekt der Erkenntniß. Die Erkenntniß ist eben der fortgehende geistige Prozeß, in dem an einem bestimmten Punkte die feste Ueberzeugung von der Wahrheit des Erkannten eintritt. Blickt man nun von diesem Punkte rückwärts, so geht die Erkenntniß dem Glauben voran, blickt man vorwärts, so folgt sie ihm; erwägt man aber, daß die gläubige Erkenntniß erst die wahre und erst der erkennende Glaube der vollkommene ist, so entsteht die Anschauung, von der aus man beide Begriffe promiscue gebrauchen kann. An diesem Verhältniß zwischen Glauben und Erkennen bewährt sich aber recht, was wir oben über das Wesen der johanneischen Erkenntniß gesagt haben. Jede rein theoretische Erkenntniß, die auf einem logischen Prozeß beruht, ist durch sich selbst evident; dagegen muß bei der durch Intuition gewonnenen Erkenntniß erst in einem bestimmten Moment die zuversichtliche Gewiß-

heit eintreten, daß diese Anschauung keine irrige, auf Täuschung oder Selbsttäuschung beruhende, sondern eine wirkliche und wahrhafte ist. Diese Ueberzeugung ist der Glaube und erst von dem Momente an, wo der Glaube eintritt, wird das Erkenntniß- oder Anschauungsobjekt dergestalt in das gesammte Geistesleben des Menschen aufgenommen, daß es eine dasselbe in seiner Totalität beseelende und bestimmende Macht wird. Hierin liegt nun auch die relative Wahrheit jener Erklärungen, welche in dem πιστεύειν oder γινώσκειν zugleich eine Aneignung des Glaubens- oder Erkenntnißobjekts, eine Gemeinschaft mit ihm ausgedrückt finden, nur daß dies nicht den Begriff jener Worte alterirt, sondern lediglich mit dem Wesen des psychologischen Prozesses gegeben ist, den Johannes als gläubiges Erkennen bezeichnet, wie wir später noch näher sehen werden.

Wie man nun von der einen Seite Momente des christlichen Lebens, welche sich erst aus dem Glauben entwickeln willkührlich in den Begriff des Glaubens hineingezogen hat, so hat man andrerseits nicht immer die Momente, aus welchen der Glaube entsteht, von dem Wesen des Glaubens selbst unterschieden. Und doch ist hier grade bei Johannes alles so klar und durchsichtig auseinandergehalten! Eine Ueberzeugung von der Wahrheit kann nicht zu Stande kommen, wenn sie nicht bezeugt wird; daher die Bedeutung, welche bei Johannes der Begriff der μαρτυρία hat. Es liegt dem Zwecke dieser Untersuchungen fern, die reiche Entfaltung, welche diese objektive Grundlage des Glaubens bei Johannes gefunden hat, eingehender zu schildern. Allein auch die stärkste μαρτυρία kann nicht den Glauben erzwingen, es muß ein Akt subjektiver freier Selbstthätigkeit hinzutreten. Die Bezeichnung dieses Aktes ist dadurch bedingt, daß sich das über die Genesis des Glaubens gesagte im Evangelio an die Geschichte Christi anknüpft, welcher der Träger der Gottesoffenbarung ist. Im Anschluß an die Thatsache, daß die, welche sich irgendwie von Christo angezogen fühlten, zu ihm kamen (1, 48. 3, 2. 26. 4, 30. 40. 6, 5. 10, 41), wird das Kommen zu ihm zum Ausdruck für die willige Empfänglichkeit, welche die in der freien Selbstbestimmung liegende Vorbedingung des Glaubens bildet. Wer zu mir kommt, spricht Christus Ev. 6, 35, wird nimmermehr hungern und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten. Man darf sich durch den Parallelismus, der bei

Johannes selten ein lediglich synonymer ist, nicht verleiten lassen, das Kommen zu Christo mit dem Glauben ohne weiteres zu identifiziren, wie noch Meyer thut. Vergl. 6, 37. 44. 45. 65. Dies Kommen wiederum setzt ein inneres Bedürfniß und Verlangen nach dem, was Christus hat und bringt, voraus; daher spricht Christus: Wenn einer dürstet, der komme zu mir und trinke (7, 37). Was zu einem solchen Kommen antreiben und was wiederum davon zurückhalten kann, das findet sich aufs Klarste 3, 20. 21 entwickelt. Und wie sehr dies Kommen Sache der individuellen Freiheit sei, das ist 5, 40 deutlich genug ausgedrückt, wo Christus zu seinen Feinden sagt: ihr wollt nicht zu mir kommen, damit ihr das Leben habet. Wie sonst vom Glauben unmittelbar, so ist hier vom Kommen zu Christo, das der Glaube voraussetzt, das Leben abhängig gemacht. Aehnlich wie mit dem Kommen zu Jesu, ist es mit dem Nachfolgen (6, 2), das bei dem Reiseleben Christi die Bedingung eines steten Zuihmkommens und einer steten Theilnahme an dem, was er brachte, war. So steht es 8, 12 und 10, 27, nur daß es hier schon mehr als Merkmal der bleibenden Jüngerschaft erscheint, welche den Glauben voraussetzt.

Wer nun zu Jesu gekommen ist, der hört ihn. Darum sahen wir schon oben, wie 5, 24 das Hören dem Glauben voraufgeht und wie es 5, 25 zur Bedingung der Lebensmittheilung gemacht ist. Aber selbst von denen, die zu Jesu gekommen sind und ihm nachfolgen, von den *μαθηταί* in weiterem Sinne, können nicht alle seine Rede anhören, sie ist ihnen zu hart, zu anstößig (6, 60). Seine Feinde aber können sie gar nicht anhören (8, 43). Man sieht also hieraus, wie das Hören nicht als ein äußerliches, sondern als ein williges Anhören gedacht ist. Den psychologischen Grund dieser Willigkeit entwickelt 8, 47. 10, 16. 27. 18, 37 und damit ist auch sie als ein freier sittlicher Akt gekennzeichnet. Vergl. übrigens noch I, 4, 5. 6.

Hört man die Worte Christi dagegen nur mit dem äußeren Ohre, so achtet man sie nicht, bewahrt sie nicht, nimmt sie nicht an. So ist das *οὐ φυλάσσειν* und *οὐ λαμβάνειν* 12, 47. 48 deutlich als die eine Möglichkeit gezeichnet, die bei dem Hören der Worte Christi eintreten kann; aber natürlich nur bei denen, welche eben nur äußerlich hören. Die Jünger, bei denen jenes willige

Hören ſtattfand, haben ſeine Worte angenommen und nun tritt das Erkennen und Glauben ein (17,8). Dieſes Annehmen ſeiner Worte oder ſeines Zeugniſſes (3, 11. 32) bildet alſo den letzten Akt in dieſer Vorgeſchichte des Glaubens, es iſt der letzte Ausdruck der Willigkeit und Empfänglichkeit, ohne welche das Zeugniß die Ueberzeugung, den Glauben nicht wirken kann. Wo ſie aber vorhanden, da tritt auch der Glaube unbedingt ein; daher der Begriff des *λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν* (3, 11) in 3, 12 unmittelbar durch *πιστεύειν* aufgenommen wird. Eine Nichtannahme der Worte Chriſti kommt aber völlig gleich einer Verwerfung ſeiner Perſon (12, 48), da ſich ja ſeine Ausſagen hauptſächlich um ſeine Perſon drehen, und die Annahme ſeiner Perſon der Annahme deſſen, der ihn geſandt hat (13, 20) und in deſſen Namen er gekommen iſt (5, 43), weil er in ſeinen Worten (17, 6) wie in ſeiner Perſon den Vater offenbart (14, 7. 9). Die ihn aber annehmen, das ſind eben die, welche an ſeinen Namen glauben (1, 12) und wie 1, 10 es von der Welt im Großen und Ganzen ausſagt, daß ſie ihn nicht erkannte, wobei zunächſt noch der Grund dieſes Nichterkennens dahingeſtellt bleibt, ſo ſagt 1, 11 ſteigernd von ſeinem Eigenthumsvolke, daß es ihn nicht annahm, daß es ihm an der Willigkeit und Empfänglichkeit fehlte, ohne die niemand zum Erkennen und Glauben gelangen kann (Vergl. 17, 8). Bildlich wird dieſes Annehmen dargeſtellt als ein Eſſen (6, 51. 57. 58) und Trinken (4, 10. 7, 37), wobei ebenfalls ſtark die Selbſtthätigkeit hervorgehoben wird. Von dieſer Seite der Selbſtthätigkeit her, welche zur Erlangung des Glaubens nothwendig iſt, kann dann der Glaube ſelbſt als das gottgewollte Werk (Ev. 6, 29), als das Gebot Gottes (I, 3, 23), der Unglaube als Ungehorſam (Ev. 3, 36), als Sünde (Ev. 16, 9. Vergl. 9, 41) bezeichnet werden, worauf wir anderswo zurückkommen. Iſt aber ſo das Glauben ein Akt, der die Selbſtbethätigung des ganzen innern Lebens im Verlangen und Streben, wie Aufnehmen und Aneignen vorausſetzt, ſo iſt es natürlich, daß die dadurch entſtehende Erkenntniß auch das geſammte innere Leben ergreift, beſtimmt und neu beſeelt.

§. 4. Chriſtus das Leben und das Leben in Chriſto.

Der Glaube bezieht ſich, wie wir geſehen, nicht nur auf das Wort Chriſti, ſondern auch auf ſeine Perſon; es muß alſo auch dieſe an ſich die objektive Vermittlung des wahren ewigen Lebens bilden. Wer an den Sohn glaubt, der hat die zuverſichtliche Ueberzeugung, daß er der ſei, in welchem ſich uns der Vater vollkommen offenbart hat, nun ſieht er (Ev. 14, 9. 12, 45), erkennt er (Ev. 14, 7. 8, 19) im Sohne den Vater, er hat alſo die volle, auf unmittelbarer Anſchauung beruhende Gotteserkenntniß und das iſt das ewige Leben. Wer den Sohn leugnet — und das iſt ſoviel als: wer da leugnet, daß Jeſus der Chriſt, der den Vater offenbarende Sohn Gottes ſei —, der hat auch den Vater nicht, wer aber den Sohn bekennt — und das Bekenntniß iſt nur der Ausdruck des Glaubens —, der hat auch den Vater (I, 2, 23). Das ἔχει in dieſer Stelle iſt nicht von einem Beſitz im Glauben und in der Liebe, wie de Wette will, auch nicht von einem Beſitz in der lebendigen Gemeinſchaft, wie Huther und Düſterdieck erklären, ſondern von dem geiſtigen Beſitz zu verſtehen, womit wohl überall einfach der Erkenntnißbeſitz bezeichnet wird und ſo natürlich auch bei Johannes, bei dem der Beſitz der Erkenntniß, — natürlich aber nach jenem vollen wahren Begriff der Erkenntniß — überhaupt der höchſte geiſtige Beſitz iſt. Ebrard freilich erlaubt ſich zu d. St. dieſe Erklärung albern zu nennen. Allein wer wollte wohl das ἔχειν (Ev. 14, 21) anders als vom Erkenntnißbeſitz nehmen und daß das ὅσα ἔχει (Ev. 16, 15) von dem Erkenntnißbeſitz zu nehmen iſt, zeigt der ganze Zuſammenhang. Daß dies Haben des Vaters und des Sohnes durch eine Lehre vermittelt gedacht werden kann, und alſo ein Erkenntnißbeſitz ſein muß, zeigt auch II, 9. Nur wiſſen wir ſchon aus dem obengeſagten, daß die διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ ihrem Inhalte nach nur die Vermittlung einer lebensvollen Anſchauung von Chriſto oder von der Offenbarung Gottes in ihm iſt. So werden wir denn auch das ſchöne Wort I, 5, 12 nicht anders verſtehen als ſo, daß wer im Glauben an den Sohn (v. 10) den Sohn hat, der hat, eben weil er in ſeiner Erkenntniß die Erkenntniß des Vaters beſitzt, das Leben. Wer den Sohn nicht hat, der hat das Leben nicht. So kommen wir denn hier deutlich

darauf zurück, wovon wir ausgingen, daß der Besitz des ewigen Lebens durch die Person Christi selbst vermittelt ist und so kann es Ev. 3, 15 nach Tischendorff'scher Lesart heißen, daß der Gläubige in ihm das ewige Leben hat oder wie es 20, 31 genauer heißt, in seinem Namen, da eben erst in dem Glauben und der Erkenntniß dessen, was sein Name von ihm aussagt, das ewige Leben beruht. Und so heißt es I, 5, 11: Gott hat uns das ewige Leben gegeben und dieses Leben ist in seinem Sohne.

Zuletzt sind es also nicht die Worte Christi, als eine Lehre, die mit seiner Person nichts Wesentliches zu thun hätte, sondern im tiefsten Grunde ist es diese Person selbst, welche die Vermittlerin des Lebens ist. Dieses wird aber weiter dargestellt in der Formel, daß er das Leben ist. Ich bin die Auferstehung und das Leben, spricht Christus 11, 25 und erklärt dies sofort dadurch, daß wer an ihn glaubt, leben wird. Die Ausleger suchen hier häufig noch etwas besonderes darin, daß die Auferstehung und das Leben in Christo persönlich ist (Vergl. de Wette z. d. St.), oder daß im Wesensinhalt Christi die ζωή begründet (Vergl. Luthardt, II., S. 212); allein schon die Zusammenstellung mit ἀνάστασις, das in keiner Weise auf die eigene Auferstehung Christi, sondern nur auf die ihm verliehene Macht der Todtenauferweckung hinweist (Vergl. Ev. 5, 28. 29), zeigt deutlich, daß Christus sich einfach damit als den Vermittler der ζωή bezeichnen will. (Vergl. Meyer z. d. St.: Ich bin der Auferwecker und der Lebendigmachende.) Wie es einst im alten Bunde von dem Wort des Gesetzes hieß: Es ist nicht ein vergebliches Wort an Euch, es ist Euer Leben (Deuteron. 32, 47), so ist auch in dieser Formel kraft einer selbstverständlichen Metonymie Christus als der Urheber des Lebens dargestellt (Vergl. Col. 3, 4). Wichtiger noch für unsern Zweck ist die Wiederkehr derselben Formel in der Stelle 14, 6. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, spricht Christus. Niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Es erhellt aus dem Zusammenhange mit v. 2. 3, daß hier allerdings nicht bloß das Kommen zum Vater gemeint ist, das sich schon hier durch die Erkenntniß desselben vollzieht, sondern das Kommen zum Hause des Vaters, wo er durch seinen Heimgang zum Vater den Seinen die Stätte bereitet. Allein

indem er überall und auf allen Stufen des chriſtlichen Lebens der Weg iſt, auf welchem man zum Vater kommt (Vergl. 10, 9: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα), iſt in ihm bereits die Vermittlung jener endlichen Heilsvollendung objektiv gegeben. Und wie nur die ἀνάστασις ζωῆς (5, 29) zum Hauſe des Vaters führt, ſo ſagt er ja 6, 40. 54 ausdrücklich, daß er nur die auferwecken kann, die ſchon das ewige Leben haben. Er iſt alſo nur der Weg, ſofern er die ζωή iſt. In welchem Sinne dies aber zu verſtehen, das deutet er ſelbſt an, indem er dazwiſchen ſtellt die Ausſage, daß er ἡ ἀλήθεια ſei. Wir können erſt ſpäter ausführlicher auf dieſen Begriff eingehen, aber es wird nicht bezweifelt werden können, daß Meyer den Ausdruck im Weſentlichen richtig erklärt, wenn er ſagt, Chriſtus ſei die erſchienene Selbſtoffenbarung Gottes. Iſt nun Chriſtus das Leben, ſofern er die erſchienene Selbſtoffenbarung Gottes iſt, ſo kann ja wohl dies Leben in nichts andrem beſtehen, als in der Erkenntniß des in ihm offenbarten Gottes. Und darauf weiſt uns Chriſtus ſelbſt hin, indem er v. 7 den hier ausgeſprochenen Gedanken näher dahin explicirt: εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν (Vergl. v. 9). Sahen wir alſo erſt (S. 17), daß das Leben der wahren Gotteserkenntniß durch die Worte Chriſti vermittelt iſt (6, 68. 12, 50), ſo erhellt hieraus, daß es auch durch ſeine Perſon und ſeine ganze Erſcheinung vermittelt iſt. Allein das verſteht ſich ja auch von ſelbſt, da wir oben bemerken mußten, daß der Inhalt ſeiner Worte eben weſentlich das Zeugniß über ſeine Perſon und die Exegeſe der darin enthaltenen Gottesoffenbarung ſei. Seine Perſon und ganze Erſcheinung iſt aber erſt recht ein Objekt jener Anſchauung, welche die wahre Erkenntniß, die das Leben in ſich trägt, vermittelt; in der gläubigen Annahme derſelben wird dieſes Objekt in das geſammte Geiſtesleben aufgenommen, als die geiſtig befreiende, beſeelende, neubelebende Macht, ſo daß die auf ſolcher Anſchauung beruhende Erkenntniß in Wahrheit neues Leben und ſo die Perſon Chriſti ſelbſt Urheberin deſſelben iſt.

Wir müſſen noch eine Stelle hinzufügen, deren Beziehung auf Chriſtus freilich ſtreitig iſt, das iſt der vielbeſprochene Schluß des erſten johanneiſchen Briefes. Ich kann mich nemlich trotz der faſt einſtimmigen Entſcheidung der neueren Ausleger nicht dazu verſtehen, das οὗτος in I. Joh. 5, 20 auf Gott zu beziehen. Ent-

ſcheidend für mich iſt die dadurch entſtehende unerträgliche Tautologie. Es iſt nemlich nicht Gott ſelbſt im Vorigen genannt, ſondern nach der gangbaren Auslegung zweimal von ihm unter dem Namen des Wahrhaftigen die Rede geweſen. Daß nun noch einmal geſagt werden ſoll, dieſer Wahrhaftige ſei der wahrhaftige Gott erſcheint mir als völlig zwecklos. Dagegen liegt es ſchon, wenn man im Uebrigen die gangbare Auslegung befolgt, am nächſten, in dem Satze mit οὗτος die Erklärung zu finden, in wiefern unſer Sein in Gott durch unſer Sein in ſeinem Sohne vermittelt ſein kann, weil nemlich dieſer ſelber ſeinem Weſen nach der wahrhaftige Gott iſt. Freilich finde ich noch eine andere für mich unerträgliche Härte in der gangbaren Auffaſſung, das iſt die Art, wie man das doppelte ἐν analyſirt: wir ſind in dem wahrhaftigen Gott, ſofern wir in ſeinem Sohne Jeſu Chriſto ſind. Bei Paulus würde mir eine ſolche Prägnanz allenfalls denkbar erſcheinen; bei Johannes ſcheint ſie mir aller Analogie ſeiner Ausdrucksweiſe entgegen zu ſein. Warum ſoll es denn ſo ſelbſtverſtändlich ſein, wie Ebrard z. d. St. behauptet, daß ἐν τῷ υἱῷ nicht Appoſition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ ſein kann, was ſich ſprachlich doch am einfachſten darbietet? Er meint, weil αὐτοῦ eben auf ἀληθινῷ ſich bezieht. Als ob nicht eben in demſelben Satze Chriſtus der υἱὸς τοῦ θεοῦ genannt war und nun eine Frage über die Beziehung des αὐτοῦ gar nicht aufkommen kann! Auffallend erſcheint es für den erſten Blick freilich, daß, nachdem eben Gott der ἀληθινός genannt war, nun Chriſtus ſo genannt wird; allein theils hebt ja bei jener einfachſten Auffaſſung die Appoſition jedes Mißverſtändniß, theils zeigt ja eben der Satz mit οὗτος, inwiefern Chriſtus ebenfalls der ἀληθινός genannt werden kann. Und dann liegt ja darin eben das Akumen des ganzen Satzes, daß wir durch die Sendung des Sohnes Gottes nicht nur die Erkenntniß des Wahrhaftigen empfangen haben, ſondern auch das Sein in dem Wahrhaftigen, ſofern eben dieſer ſein Sohn ſelbſt der wahrhaftige Gott iſt. Der ganze Gedanke gewinnt ungemein an Einheit und Abrundung, wenn ſo Chriſtus in dem ganzen Satze das durchherrſchende Subjekt iſt und dann iſt die Beziehung des οὗτος darauf natürlich ganz nothwendig. Dies ſind die exegetiſchen Prämiſſen, von denen aus ich behaupten muß, daß auch hier Chriſtus als das ewige Leben bezeichnet ſei, wozu noch

kommt, daß die Bezeichnung Gottes als des Lebens selbst bei Johannes ohne Analogie ist. Dann aber erhellt von selbst, wie auch unsere Stelle völlig für unsere Auffassung der ζωή paßt. Soll nemlich dieser Zusatz nicht ganz müßig und zufällig sein, so muß derselbe zu dem Gedanken zurücklenken, von dem Johannes ausging. Eben weil Christus der wahrhaftige Gott ist, erkennen wir in ihm den Wahrhaftigen und eben vermittelst dieser Erkenntniß wird er für uns die Ursache des ewigen Lebens. Dieselbe Beziehung Christi zu dem Leben der Gläubigen, die hier in der Formel ausgedrückt ist, daß Christus das Leben oder das ewige Leben sei, liegt auch in der Bilderrede, in welcher Christus sich das Brodt des Lebens nennt (Ev. 6, 35. 48). Ich halte zwar die Analyse, die noch de Wette und Meyer von diesem Ausdruck geben (das Brodt, welches das Leben giebt), nicht für correkt; er bezeichnet vielmehr das zum Leben gehörige, fürs Leben nothwendige Brodt, ohne welches es kein Leben giebt. Es liegt aber am Tage, wie dies nur eine höchst treffende bildliche Bezeichnung für die Vorstellung ist, daß Christus die unentbehrliche Vermittlung für die Mittheilung des Lebens an die Menschen ist. Und so kann denn freilich auch 6, 33 geradezu von dem Brodte die Rede sein, welches der Welt das Leben giebt.

Der Schluß des ersten johanneischen Briefes weist nach unserer Auffassung — und das ist kein geringes Präjudiz für die Richtigkeit derselben — von selbst zurück auf den Anfang desselben. Dort heißt es 1, 2, das Leben, oder, wie es nachher heißt, das ewige Leben sei erschienen und werde in Folge der zur Zeugenschaft befähigenden Erfahrung, welche die Apostel gemacht, von ihnen verkündigt. Ich halte es nicht für richtig, wenn man, wie noch Huther z. d. St., sagt, der an sich abstrakte Begriff sei hier zum Personennamen geworden und bezeichne Christum in seiner Präexistenz. Diese Art von Hypostasirung der ζωή ist der johanneischen Anschauungsweise durchaus fremd. Es kann vielmehr nur aus dem Centrum der apostolischen Lebenserfahrung heraus verstanden werden, wie ihr als das Wesentliche, was in Christo offenbar geworden, das Leben, das wahre, ewige Leben erscheint, d. h. die Erkenntniß dessen, was in Wahrheit das höchste ewige Heilsgut ausmacht. Allerdings aber deckt sich darum diese Aussage nicht

völlig mit der bisher beſprochenen; denn ſie beſagt nicht, daß die Lebensquelle in Chriſto offenbar geworden, ſondern daß das ewige Leben ſelbſt in Chriſto zur Anſchauung gekommen, ſichtbar und darum bezeugbar und verkündbar geworden. Es muß alſo eben das, was Johannes im Gläubigen als ewiges Leben betrachtet, in Chriſto ſelbſt geweſen ſein. Hierin liegt das Wahre von dem, was de Wette z. d. Stelle ſagt, daß der Begriff der ζωή hier mitten inne ſchwebe zwiſchen dem Leben der Gläubigen und dem Leben in Chriſto, aber er kann das eben nur, weil beide Begriffe ſich decken. Das Leben der Gläubigen iſt gar kein anderes, als das Leben in Chriſto, vielmehr haben es die Apoſtel eben in und an Chriſto geſehen, daß die Erkenntniß Gottes, wie ſie das Spezifiſche in Chriſto war, das ewige Leben ſei und damit iſt ihnen in und an Chriſto das ewige Leben offenbar geworden. Das hebt ja auch in unſerer Stelle noch der Zuſatz ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα deutlich hervor. Derſelbe ſoll, wie das begründende Relativum zeigt, die Bezeichnung der ζωή als ζωὴ αἰώνιος näher motiviren und er thut es, indem er darauf hinweiſt, daß dieſes ewige Leben, das ſie in Chriſto geſchaut haben, ſchon vor ſeiner φανέρωσις bei dem Vater war. Denn das war es ja, was immer das Centrum der Selbſtausſagen Chriſti bildete, daß ſeine einzigartige Gotteserkenntniß herrühre aus dem Zuſtande, aus dem er auf die Erde herabgekommen war und in dem er geſehen und gehört hatte beim Vater, was er jetzt verkündigte (Vergl. Ev. 3, 11. 13. 7, 29. 6, 46. 8, 26. 38. 15, 15 ꝛc.). So war ja gerade dieſe Gotteserkenntniß in Chriſto dasjenige, was auf ein Sein jenſeits der Grenzen dieſes irdiſchen Lebens hinauswies und alſo ſein geiſtiges Leben als ein ewiges dokumentirte, das dann ein ewiges ebenſo a parte post, wie a parte ante ſein mußte. Daraus eben konnte Johannes abnehmen, daß das über die Vergänglichkeit alles irdiſchen Lebens erhabene wahre Leben eben das Leben der Gotteserkenntniß ſei, daß in der Gotteserkenntniß alſo das Heilsgut liege, das einmal beſeſſen, ein unverlierbares, ewiges Gut, die eigentliche Subſtanz des ewigen Lebens ſei. Es iſt alſo nicht von einer hypoſtatiſchen ζωή die Rede, die beim Vater geweſen; ſondern es handelt ſich um die Ausſage, daß in der Gotteserkenntniß Chriſti, die er ſelbſt immer als eine, die er beim Vater von Anfang gehabt hatte, bezeichnete, das ewige Leben erſchienen ſei,

das wahre geiſtige Leben Chriſti ſich als ein ewiges im abſoluten Sinn offenbart habe.

Iſt es uns ſo gelungen, von unſern bisherigen Reſultaten aus etwas tiefer in die Anſchauungen einzudringen, die der Stelle I, 1, 2 zum Grunde liegen, ſo wird von da aus vielleicht auch ein neues Licht fallen auf den ſo viel beſprochenen Ausdruck *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* in v. 1. Soviel ſcheint mir klar, daß damit weder die Verkündigung Chriſti noch der Apoſtel vom ewigen Leben gemeint ſein kann, obwohl jene Faſſung ſich noch bei de Wette, dieſe bei Düſterdieck findet; denn das Verbum zu dieſem *περὶ* iſt das *ἀπαγγέλλομεν* in v. 3 und eine Verkündigung über eine Verkündigung iſt doch wohl ein ſo ungeſchickter Ausdruck, daß wir es dem Verfaſſer nicht zutrauen dürfen, er habe um dazu zu gelangen den Inhalt des relativiſchen Objektsſatzes *ὃ-ἐψηλάφησαν* in dieſe grammatiſch anders geſtaltete Formel für den Inhalt ſeiner Verkündigung zuſammengefaßt. Dagegen zeigt allerdings das Verhältniß dieſes *περὶ* zu jenem relativiſchen Satze, daß, wie das von Ewigkeit her geweſene und den Jüngern geſchichtlich kundbar gewordene nur das Weſen Chriſti, des Sohnes Gottes ſein kann, ſo auch der Ausdruck *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* nur daſſelbe bedeuten kann. Nicht Perſonname eines nach philoniſchen Ideen conſtruirten Mittelweſens, ſondern Weſensbezeichnung des Sohnes Gottes iſt *ὁ λόγος* hier wie im Prolog des Evangeliums und der Genitiv bezeichnet dies Wort weder als das, welches Leben in ſich hat, wie noch Huther will, noch als das, welches das Leben der Menſchen wirkt (Vergl. Lücke, Ebrard z. d. St.), ſondern nach der Analogie des *ἄρτος τῆς ζωῆς* (Ev. 6, 35. 48) und der *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου* (Ev. 6, 68) als das zum Leben gehörende, fürs Leben nothwendige Wort, ohne welches es kein Leben giebt. Denn das iſt ja die tiefe und doch ſo klare Grundanſchauung jenes Prologs, auf welchen der Anfang unſeres Briefes deutlich zurückweiſt, daß wie in der geſammten Schöpfung nichts geworden iſt ohne das Wort, das nach Geneſ. 1 Alles ins Daſein rief, ſo auch in der geiſtigen Schöpfung kein wahres Leben entſtehen kann ohne das Wort der Offenbarung, durch welches das Weſen Gottes kundbar und für die Erkenntniß mittheilbar wird. Und eben dieſes Wort, das von Anfang geweſen iſt, weil am Anfang durch daſſelbe Alles

geworden ist, das haben ja die Apostel erkannt in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi als das lebengebende und von diesem Worte des Lebens handelt alle ihre Verkündigung. Sie haben es aber erkannt nicht als ein Wort, wie es ehedem von Gott ausging an die Propheten, sondern als das persönliche, selbstlebendige Wort, welches das Leben der Gotteserkenntniß, das es mittheilen sollte, selbst in sich trug. Daher eben fügt v. 2 parenthetisch an, daß in Christo selbst das Leben, das ewige Leben offenbar geworden sei, in dem Sinne, wie wir es oben erklärt haben.

Das Neue also, was wir aus der eben besprochenen Stelle gewonnen haben, ist die Aussage, daß in Christo selbst das wahre Leben der Gotteserkenntniß ursprünglich, weil uranfänglich gewesen sei und das ist es ja grade, was in den beiden Reden, in welchen Christus von der lebendig machenden Wirkung seiner Erscheinung handelt, von ihm ausdrücklich hervorgehoben wird. So heißt es zunächst Ev. 5, 26: Gleichwie der Vater Leben hat in sich selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich selber zu haben. Es ist dabei vor Allem zu bemerken, daß damit etwas Spezifisches vom Sohne ausgesagt wird, was ihn befähigt, durch sein Wort den Todten Leben zu geben (v. 25) und damit die lebendigmachende Kraft des Vaters auf dem geistigen Gebiete nachzubilden (Vergl. v. 21). Es ist nun aber klar, daß das geistige Leben, von welchem allein die Vermittlung geistigen Lebens ausgehen kann, selbst nichts anders als das Leben der vollkommenen Gotteserkenntniß sein kann und so kommt denn unser Ausspruch darauf hinaus, daß in dem Sohne auf ursprüngliche Weise die Gotteserkenntniß gesetzt ist, welche ihn befähigt, jene wahre Erkenntniß mitzutheilen. Damit schließt sich diese Aussage aufs Beste in den ganzen Kreis der Aussagen ein, welche den eigenthümlichen Vorzug des eingeborenen Sohnes ausdrücken. Daß aber auch sein höchstes geistiges Leben als das Leben der Gotteserkenntniß gefaßt wird, kann uns nicht Wunder nehmen, wenn wir uns erinnern, daß grade seine Gotteserkenntniß stets als ein Schauen Gottes (Ev. 3, 11. 32. 6, 46. 8, 38) bezeichnet wird, das durch sich selbst alle Seiten seines geistigen Wesens erfassen und ihre wesentlichen Lebensfunktionen bestimmen muß. Etwas unsrer Stelle Eigenthümliches liegt noch darin, daß das dem Sohne gegebene Leben hier

als ein ursprünglich im Vater befindliches bezeichnet ist. Und das liegt ja auch in der Natur der Sache, daß die Gotteserkenntniß, welche der Vater dem Sohne mittheilt, ursprünglich als Gegenstand seines eigenen Selbstbewußtseins den Inhalt seines geistigen Lebens ausmacht; aber es liegt in seinem einzigartigen Verhältniß zum Sohne, daß dieses ihm eigene Leben sich eben nur dem Sohne unmittelbar mittheilt, während jede weitere Mittheilung an die Menschen durch diesen vermittelt ist. Es ist das wieder etwas für die johanneische Anschauungsweise recht charakteristisches, daß das Leben in Gott vorwiegend von der Seite seines Selbstbewußtseins aus bestimmt wird. So erscheint denn auch in der andern Stelle (Ev. 6, 57) das Prädicat Gottes ὁ ζῶν, das sonst im A. und N. T. ihn mehr als den lebendig wirksamen im Gegensatz zu den todten Götzen bezeichnet, in besondrer Beziehung auf das geistige Leben in ihm oder das in ihm vorhandene Selbstbewußtsein. Im *Uebrigen* kommt diese Stelle im Wesentlichen ganz auf den Gedanken der vorigen zurück, nur daß hier die Beziehung der Lebensmittheilung an den Sohn auf die Lebensmittheilung durch den Sohn eine noch striktere wird. Denn wenn es dort heißt, daß er, der Sohn, lebt um des Vaters willen, so kann das der Sache nach nur heißen, was 5, 26 sagt, daß er Leben in sich hat, weil der lebendige Vater sein Leben ihm mittheilt. Und wenn es dann heißt, daß der ihn essende, d. h. ihn als das Lebensbrodt sich aneignende leben wird um seinetwillen, so besagt das nur, daß der Gläubige leben wird, weil Christus als das Lebensbrodt sein Leben ihm mittheilt. Es liegt am Tage, wie das διά c. acc. diese Vermittlung auf beiden Seiten ungleich tiefer ausdrückt, als wenn διά c. gen. stände. Beide Gedanken aber sind durch das καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ in die innerlichste und wesentlichste Beziehung zu einander gesetzt; denn darauf beruht die ganze Analogie, daß eben weil er der Gottgesandte ist, er für die Menschen das sein kann, was Gott für ihn ist, die Ursache des wahren, geistigen Lebens; denn um der Welt das ewige Leben zu geben, dazu hat ja der Vater den Sohn gesandt (Ev. 3, 16). Von dieser Vorstellung aus nennt sich endlich Christus selbst das lebendige Brodt (6, 51), d. h. das Brodt, das selber Leben in sich hat, und darum dasselbe mittheilen kann.

Man wird uns vielleicht zugeben, daß für den, welcher einmal von unſrer Auffaſſung der ζωή ausgeht, ſich die eben beſprochenen Stellen in unſerm Sinne faſſen laſſen; aber man wird doch den Beweis vermiſſen, daß ſie ſo gefaßt werden müſſen. Dieſen Mangel nun erſetzt uns die letzte der hierher gehörigen Stellen, die, ſoviel ich ſehe, nur in dieſem Sinne gefaßt werden kann und darum den geforderten Beweis leiſtet. Wir meinen die Stelle im Prolog des Evangeliums 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Die neueren Ausleger ſcheinen mir hier in doppelter Beziehung fehlzugreifen. Einmal faſſen ſie die Stelle ſo, als wolle ſie ſagen, das Wort ſei das Prinzip und die Quelle (Vergl. noch Meyer z. d. St.: Leben war in dem Logos als in ſeinem Prinzip und Quell enthalten) oder der Träger alles Lebens (Vergl. Frommann a. a. O. S. 160, wonach er dem All ſein Leben ſpendet, es dadurch in ſeiner Exiſtenz bewahrt und in ſeinem Beſtande ſichert). Es erhellt aber von ſelbſt, daß dieſer Gedanke mindeſtens den Artikel vor ζωή erfordern würde, daß, wie die Worte lauten, der Gedanke nur auf den in Ev. 5, 26 enthaltenen herauskommen kann, nur daß hier bereits von dem uranfänglichen Worte geſagt wird, was 5, 26 der geſchichtliche Chriſtus, der ja aber ſelbſt nur das fleiſchgewordene Wort war (1, 14), von ſich ausſagt. Sodann aber bemerkten wir ſchon früher S. 8, daß die Ausleger, geſtützt auf den Zuſammenhang mit v. 3 behaupten, es müſſe hier unter ζωή phyſiſches und ethiſches Leben zu verſtehen ſein (Vergl. Lücke und Meyer z. d. St.), während de Wette gar geradezu die ſchöpferiſche Lebenskraft darunter verſteht. Allein dieſe Annahme fällt mit einer richtigeren Einſicht in den Organismus des Prologs. Unſere Ausſage leidet keine Rückbeziehung auf das Vorige. Wie vielmehr v. 2 dasjenige Moment, in dem v. 1 geſchilderten Weſen des Wortes hervorhebt, welches Vorbedingung iſt für ſein Verhältniß zur geſammten Schöpfung (v. 3), ſo enthält fortſchreitend das erſte Hemiſtich unſers Verſes dasjenige Moment im Weſen des Wortes, welches Vorbedingung iſt für ſein Verhältniß zu den Menſchen, wie es im zweiten Hemiſtich dargelegt wird. Und wie grammatiſch keinerlei Anknüpfung auf das Vorige zurückweiſt, vielmehr das voranſtehende ἐν αὐτῷ es deutlich genug markirt, daß der Verfaſſer noch einmal auf ein neues Moment in dem Weſen des Wortes zurückgreift, um von

ihm aus zu einem neuen Moment ſeiner Wirkſamkeit fortzuſchreiten, ſo findet ja auch logiſch keine Beziehung zwiſchen dem, was hier von ihm ausgeſagt iſt, und zwiſchen der Ausſage des v. 3 ſtatt. Denn wollte man auch in den Begriff der ζωή das Moment des phyſiſchen Lebens einſchließen, ſo iſt ja v. 3 gar nicht von einer Mittheilung des Lebens in irgend einem Sinne, ſondern nur von einem γενέσθαι δι' αὐτοῦ die Rede.*) Es iſt alſo mindeſtens kein Grund, hier an das phyſiſche Leben zu denken. Dagegen ſpricht ſchon der Gedankenfortſchritt im Verhältniß zu v. 2 dafür, die ζωή in dem Sinne des geiſtigen Lebens zu verſtehen, wie wir ihr denſelben überall vindicirt haben. Denn ſo gewiß das uranfängliche Sein des Wortes bei Gott demſelben Gott gegenüber eine Selbſtſtändigkeit vindicirt, die uns verbietet, an das bloße von Gott im Moment der Schöpfung ausgehende Schöpferwort zu denken, ſo iſt doch dieſe Selbſtſtändigkeit weder hierdurch noch durch die von *ihm* ausgehende Vermittlung alles Werdens ſchon genügend als eine perſönliche beſtimmt, die auf ein ſelbſtſtändiges Erkenntnißleben des Wortes führte und doch müſſen hierauf die Ausſagen des Prologs hinausgehen, wenn ſie einerſeits mit dem übereinſtimmen ſollen, was das Evangelium von dem fleiſchgewordenen Worte ausſagt und wenn ſie andrerſeits das erſchöpfen ſollen, was die Grundtheſe des Prologs (v. 1) mit ihrem θεὸς ἦν ὁ λόγος vorausgeſchickt hat.

Das entſcheidende Moment für unſere Auffaſſung liegt aber in dem zweiten Hemiſtich unſers Verſes: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Die Ausleger überſehen meiſt, daß hier nicht geſagt iſt, der Logos ſei das Licht der Menſchen geweſen, ſondern kraft des zurückweiſenden Artikels: das nach dem erſten Hemiſtich

*) Hieraus folgt, daß die ganze von Frommann ausgeſponnene Theorie von einer göttlichen Selbſtmittheilung in der Schöpfung, nemlich einer Mittheilung ſeines Lebens an die Welt, wodurch ſich Johannes vor den andern bibliſchen Schriftſtellern auszeichnen ſoll (a. a. O. S. 179), rein eingetragen iſt, wie denn auch die Annahme eines in der ganzen Creatur geſetzten göttlichen Lebens mit ſeiner eignen Definition deſſelben wenig ſtimmen will (Vergl. S. 91). Nach S. 189 ſoll freilich das kreatürliche Leben als das hinfällige und vergängliche Sein von dem göttlichen Leben als der ζωὴ αἰώνιος unterſchieden werden; aber S. 129 ſagt Frommann mit Recht, daß ſchon ζωή an ſich den vollen Begriff des göttlichen Lebens bezeichne.

im Worte befindliche Leben war das Licht der Menſchen. Es iſt darum ſchon ganz unrichtig, wenn Lücke den Gedanken analyſirt: Der Logos, welcher die ſchöpferiſche Lebensquelle der ganzen Welt war, war insbeſondere das Licht der Menſchen (Vergl. auch de Wette z. d. St.). Dennoch kommt auch Meyer noch im Weſentlichen darauf hinaus, daß der Logos, als der allgemeine Lebensquell der durch ihn gewordenen Welt als ſolcher am wenigſten in Bezug auf die Menſchen unwirkſam ſein konnte, ſondern ſich an ihnen nach ihrer vernünftig-ſittlichen Natur wirkſam erweiſen mußte als die Lichtpotenz (Vergl. auch Frommann a. a. O. S. 161: indem eben ſein göttliches Leben für die vernünftige Creatur zum Lichte wird). Allein es iſt ja gar nicht geſagt, was das in dem Worte vorhandene Leben neben anderen für die Menſchen war, ſondern es iſt daſſelbe in eine ausſchließliche Beziehung zu den Menſchen geſetzt im Unterſchiede von dem gewordenen All, zu dem das Wort v. 3 in Beziehung geſetzt war. Am unzureichendſten zeigt ſich aber die gangbare Auslegung, wenn es ſich nun um die Beziehung handelt, die doch hier offenbar zwiſchen dem Leben und dem Lichte geſetzt iſt. Ohne Licht kein wahres Leben, ſagt Lücke und überſieht dabei, daß er den Gedanken des Apoſtels geradezu umkehrt, während Meyer bei dem Hinweis auf den nothwendigen Zuſammenhang von Leben und Licht ſtehen bleibt, der aber allerdings, wenn wir hier von der Analogie des phyſiſchen Lebens und Lichtes ausgehen, nur auf jenen Lückeſchen Gedanken führen kann. Wenn aber de Wette ſagt, durch die fortgehende Schöpferthätigkeit des Logos habe ſich im Menſchengeſchlechte Bewußtſein und Erkenntniß der höchſten Wahrheit entwickelt, ſo fehlt hier, abgeſehen davon, daß ζωή in keinem Falle die Schöpferthätigkeit bezeichnen kann, eben der Nachweis, wie wir uns jene Entwicklung zu Stande kommend denken ſollen. Es fragt ſich vor Allem, was unter dem φῶς zu verſtehen ſei. Hier ſagen uns de Wette und Meyer, φῶς ſei gleich ἀλήθεια; aber dies iſt doch augenſcheinlich incorrekt, da in dieſer Bedeutung ja der damit verbundene Genitiv gar nicht zu erklären wäre. Viel richtiger ſagt Lücke, es ſei das Licht auf dem geiſtigen Gebiete, das Prinzip der Erkenntniß, der Offenbarung. Das Licht iſt Erleuchtungsmittel, in einem Zuſammenhange, wo, wie hier in dem Genitiv τῶν ἀνθρώπων, das Objekt dabeiſteht,

auf welches seine Wirkung übergeht (Vergl. 1, 9: τὸ φῶς ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον), kann es nur in dieser seiner erleuchtenden Wirksamkeit gedacht sein. So ist die Sonne Ev. 11, 9 τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου, das Erleuchtungsmittel für diese Welt, und hier, wo natürlich von physischem Lichte nicht die Rede sein kann, ist darunter nur das Mittel zur geistigen Erleuchtung der Menschen, d. h. zur Mittheilung der Erkenntniß an sie gemeint. Damit ist aber der Beweis für unsre Auffassung der ζωή geführt; denn es liegt am Tage, daß das im Worte befindliche Leben nur insofern die Quelle für alle Erkenntnißmittheilung an die Welt sein kann, als es selbst das Leben der Erkenntniß Gottes und damit der ἀλήθεια ist, weil nur, wer selbst die Erkenntniß hat, sie auch mittheilen kann. Oder mit andern Worten: das uranfängliche Wort oder der Sohn Gottes ist das Prinzip aller Offenbarung, weil in ihm allein ursprünglich die volle Gotteserkenntniß gesetzt ist.

§. 5. Der Begriff des Lichtes.

Es führt uns diese Erörterung von selbst auf einen andern der johanneischen Grundbegriffe, der, wie schon die zuletzt besprochene Stelle zeigt, mit dem ersten im innigsten Zusammenhange steht, auf den Begriff des φῶς, und seine nähere Betrachtung wird uns dazu dienen, die soeben gegebene Auslegung von Ev. 1, 4 noch weiter zu bestätigen. Es ist auffallend, wie wenig die Erklärungen der Ausleger von der zunächst liegenden bildlichen Bedeutung des Wortes ausgehen. Zunächst haben sie alle die Tendenz, ein sittliches Moment in den Begriff hineinzulegen. Selbst Lücke, von dessen richtiger Erklärung wir erst ausgingen, erklärt doch unmittelbar darauf φῶς und σκοτία für ethische Begriffe, de Wette und Meyer heben ausdrücklich hervor, es sei die ἀλήθεια in theoretischer und praktischer Beziehung und Huther zu I. Joh. 1, 5 erklärt φῶς ausdrücklich durch Heiligkeit und Wahrheit, Düsterdieck gar durch Heiligkeit allein, die er dann freilich wieder mit der Liebe identifizirt. Noch weiter gehen diejenigen auseinander, die sich auf eine eingehendere Analyse des Begriffs einlassen. Nach Luthardt (a. a. O. I. S. 297) bezeichnet φῶς die rechte Beschaffenheit des Seins nach der intellektuellen, wie nach der ethischen Seite. Nach

Frommann (a. a. O. S. 98) bezeichnet φῶς die ethiſche Natur Gottes, nachdem er es früher (S. 93) als Prinzip aller geiſtigen Erleuchtung und alles heiligen Handelns und Lebens und dann als das vollkommene ethiſche und geiſtige Sein und Leben ſelbſt, deſſen Prinzip es iſt, erklärt hat. Nicht weniger ſchwankend iſt die Beſtimmung Schmidt's. Zuerſt ſagt er: als Licht wird Gott betrachtet, vermöge ſeines geiſtigen Seins als ſelbſtbewußtes Weſen, das als ſolches heilig und gut in ſich iſt, der Sohn als das gleich geiſtige Leben, das in ſich intelligent und heilig, auch die Fülle intelligenten und heiligen Lebens mittheilt an die Welt. (a. a. O. II. S. 377.) Dann heißt es wieder S. 380 φῶς ſei bildlicher Ausdruck, der überhaupt alle geiſtige Vollkommenheit bezeichnen könne, es liege zunächſt die Heiligkeit darin, dann aber auch die Allwiſſenheit und die Liebe. Die Allwiſſenheit und Heiligkeit findet auch Reuß darin (a. a. O. S. 343).

Um aus dieſen doch meiſt ſehr willkührlichen Beſtimmungen einen Ausweg zum Richtigen hin zu finden, fragen wir zunächſt, ob nicht durch die Symbolik der Altteſtamentlichen Bilderſprache der Begriff des φῶς eine beſtimmt begrenzte Bedeutung erhalten hat. Dies iſt nun freilich nicht der Fall. Die bildliche Rede vom Lichte iſt im A. T. eine ſehr mannigfache. Zunächſt geht ſie davon aus, daß das irdiſche Leben darin beſteht, daß man das irdiſche Licht ſieht (Hiob 3, 16. 20. 33, 28. 30. Pſalm 56, 14). Da nun das Leben der Inbegriff aller Güter, und die Bedingung alles Glücks iſt, ſo wird das Licht ſehr natürlich das Bild des Glücks und der Freude, die Finſterniß das Bild des Unglücks und der Trauer (Hiob 30, 26. Pſalm 97, 11. 112, 4. Jeſajas 9, 2. 5, 30. 8, 22. 50, 10. 60, 20). Damit verknüpft ſich dann leicht die Vergleichung des glänzenden Glückes mit dem Glanz des Sonnenlichts (Prov. 4, 18. Hiob 11, 17. Jeſ. 58, 8—10.). Auf dieſelbe Vorſtellung kommt man auch von einem andern Ausgangspunkte. Die Lebenskraft wird verglichen mit einer brennenden Leuchte, die im Tode erliſcht (Pſalm 18, 29. Prov. 13, 9. 20, 20. 24, 20); ſo lange das Licht brennt, lebt der Menſch im Glücke, im Unglück verliſcht es (Hiob 18, 5. 6. 21, 17. 29, 3). Und noch von einer dritten Seite her berühren ſich die Begriffe des Lichts und des Glückes; Jehovah's leuchtendes, d. h. nach einer nahe liegenden bildlichen Vorſtellung,

sein freundliches Angesicht deutet auf Heil und Gnade (Num. 6, 25. Psalm 80, 4. 8. 20), das Licht seines Antlitzes ist das Glück seiner Knechte (Psalm 4, 7. 44, 4. 89, 16). Auch wenn Jehovah im Lichtglanze erscheint, ist das physische Licht gemeint, das nur der irdische Abglanz seiner göttlichen Herrlichkeit ist.

Allein noch eine ganz andere Bedeutung erhält der Begriff des Lichtes, wenn nicht von der Vorstellung des physischen Lichtes in irgend einer dieser Formen ausgegangen, sondern in symbolischer Weise das physische Licht zur Bezeichnung gesetzt wird für sein Analogon auf dem geistigen Gebiete. Hier heißt das Wort Gottes Licht, weil es die rechte Erkenntniß mittheilt (Psalm 119, 105. Prov. 6, 23. Jes. 2, 5. 51, 4), hier wird Israel das Licht der Nationen (Jes. 42, 6. 49, 6. 60, 1. 2.).

Trotz dieser Mannigfaltigkeit der Alttestamentlichen Bildersprache weist dieselbe uns doch für den johanneischen Sprachgebrauch den *einzig* richtigen Weg. Es liegt nämlich am Tage, daß die Uebertragung des Gegensatzes von Licht und Finsterniß auf den Gegensatz von Glück und Unglück auf die johanneischen Stellen keine Anwendung leidet. Dagegen stimmt jener zweite Gebrauch, wonach das Licht das Mittel der geistigen Erleuchtung, d. h. der wahren Erkenntniß ist, vollkommen mit dem überein, was wir sich uns Ev. 1, 4 aus dem Zusammenhange von selbst ergeben sahen. Von besonderer Bedeutung ist es aber, daß nirgends im A. T. der Begriff von Licht und Finsterniß einen sittlichen Sinn erhält. Ich wenigstens vermag keine derartige Stelle aufzufinden. Wenn Knobel zu Jesajas 5, 20 behauptet, der Gegensatz von Licht und Finsterniß stehe für Recht und Unrecht, so ist das offenbar irrig. Der Prophet macht die sündhafte Thorheit, welche in der Verwischung der unvereinbaren Gegensätze von Gut und Böse liegt, dadurch anschaulich, daß er sie der Verwischung der Gegensätze von Licht und Finsterniß, von Süß und Bitter gleichstellt; aber so wenig deshalb Süß und Bitter bildliche Ausdrücke für Gut und Böse sind (auch nicht Jac. 3, 11), so wenig sind Licht und Finsterniß Bilder für Gut und Böse. Gar nicht hierher gehören aber die von Knobel an jener Stelle angeführten Stellen: Prov. 2, 13 Kohel. 2, 13; denn dort stehen den geraden Pfaden entgegen die Wege der Finsterniß, d. h. die im Dunkeln schleichende, heimtückische

Handlungsweise, und hier wird nur gesagt, die Weisheit habe einen so großen Vorzug vor der Thorheit, wie das Licht vor der Finsterniß. Was sich aber v. 14 von dem Wandeln des Thoren in Finsterniß anschließt, reduzirt sich, wie der Parallelismus zeigt, auf die Vorstellung von der geistigen Blindheit (Vergl. Jes. 42, 7. 18. 19. 43, 8).

Und wie steht es nun mit dem Neutestamentlichen Sprachgebrauch? Ein Nachklang der Alttestamentlichen Bilderrede von dem Licht des Glücks und der Finsterniß des Verderbens findet sich wohl in den Strafreden Christi von der äußersten Finsterniß (Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30. Vergl. 2. Petr. 2, 17. Jud. 13, vielleicht auch 1. Petr. 2, 9). Am häufigsten ist aber jene symbolische Beziehung des Lichts auf das geistige Licht, das die Erkenntniß vermittelt. So nennt Christus seine Jünger das Licht der Welt (Matth. 5, 14—16. Vergl. Matth. 6, 23. Luc. 1, 79. 2, 32. Act. 13, 47. 26, 18. 23. Röm. 2, 19. 2. Cor. 4, 4. 6. Eph. 5, 13. 14). Es wird von vornherein das Natürlichste sein, an diese Vorstellungsweise auch mit der Deutung der johanneischen Aussprüche anzuknüpfen. Nur den Apostel Paulus sehen wir über dieselbe hinausgehen; aber auch hier liegen die Vorstellungsreihen, durch deren Vermittlung er zu einem umfassenderen Gebrauche des Wortes gelangt, noch so klar zu Tage, daß es durchaus willkührlich ist, denselben ohne weiteres auf Johannes zu übertragen, wo diese Vermittlungen fehlen. Auch im N. T. erscheint die göttliche Herrlichkeit im hellen Lichtglanz (Matth. 17, 2) und im himmlischen Jerusalem dient diese Herrlichkeit selbst statt jedes andern Lichtes (Apoc. 21, 23. 22, 5). Nach 1. Tim. 6, 16 wohnet nun Gott selbst im Licht und in diesem Lichtreich ist der κλῆρος seiner Heiligen (Col. 1, 12), die Engel, die diesem Reiche angehören, sind Engel des Lichts (2. Cor. 11, 14). Daraus bildet sich sehr natürlich die Vorstellung, daß das Reich des Satan ein Reich der Finsterniß ist (Eph. 6, 12. Vergl. Luc. 22, 53), wie sich denn dieser Zusammenhang noch Col. 1, 13 vergl. m. v. 12 deutlich zeigt, ohne daß dabei Licht und Finsterniß in sittlichem Sinne genommen werden darf. Sodann ist das Tageslicht das, was allem Handeln Oeffentlichkeit giebt (Matth. 10, 27. Luc. 12, 3), die Sünde aber flieht die Oeffentlichkeit und verbirgt sich in der Finsterniß (1. Cor. 4, 5).

So kann der Wandel im Licht des Tages und der in der Finsterniß der Nacht allerdings Bezeichnung des sittlich guten und sittlich bösen Wandels werden (Röm. 13, 12. 13. 1. Thess. 5, 5). Aber außerhalb dieses Gedankenkreises finde ich auch bei Paulus φῶς und σκότος nicht in sittlichem Sinne gebraucht. Denn 2. Cor. 6, 14 ist zu beurtheilen, wie die oben besprochene Stelle Jesajas 5, 20 und daß Eph. 5, 8. 9. 11 vom Lichte der wahren Erkenntniß zu verstehen ist, zeigt der Zusammenhang mit v. 13. 14 und mit den Grundgedanken des ganzen Epheserbriefs.

Hienach glaube ich behaupten zu dürfen, daß die den Auslegern so geläufige Fassung des johanneischen φῶς im sittlichen Sinne im biblischen Sprachgebrauche keinen Halt hat. Das schlösse aber freilich nicht aus, daß Johannes dem Begriff diese Wendung gegeben habe und es wird daher schließlich darauf ankommen, daß wir die johanneischen Aussagen, in denen dieser Begriff vorkommt, einer näheren Untersuchung unterziehen. Daß Ev. 1, 4 das Licht der Menschen nur das Organ sein kann, wodurch den Menschen die Erkenntniß mitgetheilt wird, haben wir gesehen, und es liegt am Tage, daß im ferneren Verlaufe des Prologs diese Bedeutung des Wortes sich nicht ändern kann. So wird denn v. 5 von diesem Lichte gesagt, daß es noch gegenwärtig in der Finsterniß, d. h. in der unerleuchteten Sphäre der Welt leuchtet und daß die dort herrschende Finsterniß es nicht überwältigt hat. Der Apostel, die erste allgemeine Exposition über das Wesen und die Wirkungen des Wortes abschließend, weis't auf die Thatsache hin, daß eine von jenem Worte, das von jeher Offenbarungsprinzip war, ausgehende Erleuchtung noch gegenwärtig ihren Fortgang hat in der Ausbreitung des Evangeliums, und daß die Macht der Finsterniß d. h. des in der Welt herrschenden Irrthums, welcher nothwendig gegen diesen Entwicklungsprozeß reagirt, dennoch nicht die Wirkung des Lichtes überwältigt hat. Bei dieser Erklärung, die, soviel ich sehe, einen ganz contextgemäßen Sinn giebt, vermeidet man die mannigfachen Incorrectheiten, welche sich die Ausleger in der Fassung des einfachen Präsens φαίνει erlauben, und die große Härte, daß man die völlig gleiche Formel Ev. 12, 35 in einem durchaus entgegengesetzten Sinne nimmt, wie die in unsrer Stelle. (Vergl. auch Hoelemann, de evangelii Joannei introitu.

1855. S. 60). In den folgenden Versen wird dann entwickelt, wie es zu diesem gegenwärtigen Leuchten des Lichtes in der Welt gekommen sei, indem nach vorangegangener μαρτυρία des Johannes von dem Lichte (v. 6—8) das wahrhaftige Licht selbst, das jeden Menschen erleuchtet (vergl. τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων v. 4) in die Welt gekommen sei (v. 9). An die Thatsache dieses in die Welt gekommenen Lichtes knüpft die Rede Ev. 3, 19—21 an, und die beiden Thätigkeiten, die hier dem Lichte zugeschrieben werden, das rügende Entlarven der bösen Werke (ἐλέγχειν v. 20) und das Offenbarmachen der guten (v. 21) zeigen aufs Deutlichste, daß auch hier das Licht das die wahre Erkenntniß des sittlichen Zustandes der Menschen vermittelnde ist. Wie sodann der Täufer Ev. 5, 35 als die brennende und scheinende Leuchte bezeichnet wird, in deren Licht die Juden eine Zeitlang sich ergötzen wollten und hier unter dem von Johannes ausgehenden Licht nur die Verkündigung des Messiasreichs gemeint sein kann, so nennt sich Christus selbst ganz in Analogie mit 1, 4 das Licht der Welt (Ev. 8, 12. 9, 5). Bedeutsam ist für uns besonders die erstere Stelle. Das Verlangen nach der von Christo ausgehenden Erleuchtung wird hier, dem Bilde entsprechend, so dargestellt, daß man ihm, wie einem sich bewegenden Lichte nachfolgen muß, damit man nicht in der Finsterniß wandle, sondern an der von ihm ausgehenden Erleuchtung Antheil empfange. Ich sehe nicht, weshalb Meyer und Luthardt z. d. St. darauf dringen, daß das ἔχειν einen innern wesentlichen Besitz bezeichne, was doch Johannes sicher durch ein ἐν ἑαυτῷ ausdrücken würde, während es Ev. 12, 35. 36 keinem einfällt unter dem ἔχειν τὸ φῶς etwas anders zu verstehen, als daß man den Träger aller Erleuchtung bei sich hat und so von ihm das Licht, das man bedarf, empfangen kann. Bemerkenswerth ist noch dies, daß das περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ keineswegs eine besondere Art des sittlichen Handelns bezeichnet, sondern nur die Lebensführung in einem Zustande, welcher der rechten Erkenntniß entbehrt. Sodann aber bezeichnet Christus das von ihm ausgehende Licht als das Licht des Lebens. Meyer meint, es sei damit das Licht als das Element des messianischen Lebens bezeichnet; allein nach der Analogie des ἄρτος τῆς ζωῆς, der ῥήματα ζωῆς u. dergl. kann nur das zum Leben gehörende Licht gemeint

sein. Es erhellt aber daraus aufs Neue die Richtigkeit unserer Fassung von dem Begriff des Lebens; denn nur wenn das Leben in der wahren Gotteserkenntniß besteht, ist die von Christo ausgehende Erleuchtung die so nothwendige Bedingung desselben, wie das tägliche Brodt die Bedingung des irdischen Lebens ist. Schließlich ermahnt Christus Ev. 12, 35. 36 bei seinem Abschiede das Volk, die kurze Zeit, die er als das Licht noch unter ihnen ist, zu wandeln demgemäß, daß sie das Licht haben (nach der richtigen Lesart: ὡς), d. h. wie es solchen gebührt, die das Licht haben. Dieses Wandeln kann nun wieder nicht irgend eine bestimmte Art sittlichen Handelns, sondern nur die rechte Benutzung des Lichtes sein, durch das man sich erleuchten läßt (vergl. 8, 12), wie es denn v. 36 als ein *υἱοὶ φωτὸς γενέσθαι* beschrieben wird und den Glauben an das Licht, d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Christus das Licht sei, zu seiner Voraussetzung hat. Auch hier erscheint ganz wie Ev. 1, 5 die Finsterniß des Irrthums als die den Menschen, sobald er sich dem Einfluß des Lichtes entzieht, überwältigende Macht und das Verderben, in welches sie den Menschen stürzt, wird in paraboliſcher Weise daran anschaulich gemacht, daß, wie der im Finstern wandelnde nicht sieht, wo er hingeht, so auch der Unerleuchtete selbst nicht merkt, daß er ins Verderben stürzt. Die Stelle 12, 46 ist ein Nachklang von 8, 12. Die paraboliſchen Aussprüche 11, 9. 10. und 9, 4 haben mit der technischen Bedeutung unsers Wortes nichts zu thun.

Ist so der Sprachgebrauch des Evangeliums ein durchaus constanter, so ist es von vornherein sehr unwahrscheinlich, daß im ersten Briefe eine andere Begriffsbestimmung anwendbar sein wird. Nun heißt es I, 2, 8: die Finsterniß ist im Verschwinden begriffen und das wahrhaftige Licht scheint schon. Ausdruck und Gedanke weisen uns unmittelbar auf den Prolog des Evangeliums (1, 5) zurück. Johannes sieht in der Gegenwart (*ἤδη*) bereits die Krise eingetreten, in welcher das Licht nicht nur scheint, von der Finsterniß nicht überwältigt (Ev. 1, 5), sondern wo es seinerseits die Finsterniß siegreich überwältigt, so daß diese im Verschwinden begriffen ist (Vergl. Ebrard z. d. St.). Ist es nun nicht gegen alle exegetische Raison, hier auf einmal unter *τὸ φῶς* das heilige Lichtleben (Lücke) oder das heilige Wesen, wie es von Christo ausgeht (Huther),

zu verſtehen? Man meint freilich durch das Folgende dazu berechtigt zu ſein. Dort heißt es: wer da ſagt, er ſei im Licht und haſſet ſeinen Bruder, der iſt noch in der Finſterniß (v. 9); wer ſeinen Bruder liebt, der bleibt im Lichte (v. 10). Allein da ſo eben noch das Licht als ſcheinendes, d. h. als erleuchtendes, die wahre Erkenntniß mittheilendes gedacht iſt, ſo kann das Sein im Lichte unmöglich etwas anderes bezeichnen, als das Sein im erleuchteten Zuſtande oder den Beſitz der wahren chriſtlichen Erkenntniß, der nach johanneiſcher Anſchauung das Weſen des wahren Lebens ausmacht. Daß dieſer mit dem Bruderhaß unverträglich ſei, haben wir ja ſchon aus I, 4. 8 (Vergl. I, 2, 3), I, 3, 14 geſehen (Vergl. S. 14. 15); und da die Liebe nur aus der chriſtlichen Erkenntniß hervorgehen kann, alſo das *εἶναι ἐν τῷ φωτὶ* und ſeine Bewährung vorausſetzt, ſo erkennt man an der Bruderliebe, daß einer ſich bleibend in dieſem erleuchteten Zuſtande befindet, daß er *ἐν τῷ φωτὶ μένει* (v. 10). Daß wir in der entſprechenden Weiſe auch die *σκοτία* zu faſſen haben, erhellt vollends klar aus v. 11. Dort heißt es, daß der, welcher ſeinen Bruder haßt, nicht nur in der Finſterniß iſt, ſondern auch in der Finſterniß wandelt, daß alſo ſeine ganze Lebensführung eine des Lichtes der rechten Erkenntniß entbehrende iſt (Vergl. Ev. 8, 12). Daraus folgt denn, daß auch er nicht weiß, wohin ſein Wandel ihn führt, ganz wie es Ev. 12, 35 von dem in der Finſterniß wandelnden geſagt iſt, weil die Finſterniß, in der er ſich befindet, ſeine Augen blind gemacht hat. Die Augen ſind hier offenbar nur ſymboliſcher Ausdruck für die Erkenntnißfähigkeit des Menſchen, die, wenn ſie der höhern Erleuchtung entbehrt, ihm dennoch nicht zum Sehen, zum wirklichen Erkennen verhelfen kann. Dieſer Schluß zeigt, meine ich, aufs Evidenteſte, daß der Gegenſatz von *φῶς* und *σκοτία* in dem Abſchnitte I, 2, 8—11 durchaus nicht anders zu faſſen iſt, als wir ihn überall im Evangelio gefunden haben.

Von dieſer Stelle wird dann aber auch der Rückſchluß erlaubt ſein auf I, 1, 7, reſpektive I, 1, 6. Für die letztere Stelle entſcheiden ſchon die Parallelen Ev. 8, 12. 12, 35; daß dort nicht von einem Wandeln in Unſittlichkeit die Rede ſein kann, ſondern lediglich von dem Wandeln deſſen, der ſich von dem vorhandenen Lichte nicht erleuchten läßt, ſondern in ſeinem unerleuchteten Zuſtande

verharrt. Für die erstere entscheiden schon die unlösbaren Schwierigkeiten, in welche die Fassung des Lichtwandels von dem Wandel in der Heiligung verwickelt. Es läßt sich schlechterdings nicht genügend erklären, wie die Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft und an der sündenvergebenden Kraft des Blutes Christi von dem Wandel in der Heiligung abhängig gemacht werden kann, während wir schon aus Ev. 12, 35. 36 sahen, daß das Wandeln im Licht die unmittelbare Folge des Glaubens an das Licht, ja im Grunde nur die fortgehende Benutzung des im Glauben als solches erkannten Lichtes ist, und somit allerdings wie dieser die Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft und allen ihren Heilsgütern bedingen muß. Schwierig für jede Auslegung bleibt dabei der Zusatz ὡς αὐτός (sc. θεός) ἐστιν ἐν τῷ φωτί, so leicht auch die Ausleger darüber hinweggehen. Denn aus 1, 5 ist er gar nicht zu erklären und in jedem Fall ist er durch das Streben, den Gedanken dem ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν analog zu gestalten, in seiner eigenthümlichen Fassung bedingt. Mir scheint es immer noch das Einfachste, anzunehmen, daß dem Apostel ein Gedanke wie 1. Tim. 6, 16 vorgeschwebt habe und daß er das Wandeln des Christen in dem Glanze der wahren Erkenntniß paralleliſirt mit dem Wohnen Gottes im Glanze seiner Herrlichkeit.

Das führt uns schließlich auf die Stelle I, 1, 5, die wohl der Hauptgrund ist für die schwankenden Fassungen der Begriffe φῶς und σκοτία, die sich so oft bei den Auslegern finden. Johannes faßt die evangelische Botschaft, welche die Apostel von Christo überkommen haben und nun weiter verkündigen, zusammen in den Satz, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Nach der gangbaren Auffassung wäre dies ein Ausdruck für die Heiligkeit Gottes. Dann entsteht aber die Frage, wie Johannes in diese Wahrheit, welche ja die Grundlage des ganzen A. T. bildet, die spezifisch christliche Verkündigung zusammenfassen kann und auf diese Frage habe ich mit Ausnahme von Düsterdieck, dessen dehnbare und damit freilich doppelt willkührliche Bestimmung des φῶς die Schwierigkeit von selbst hob, bei den Auslegern nirgends eine irgend befriedigende Antwort gefunden. Denn wenn z. B. Huther sagt, diese Wahrheit sei die wesentliche Basis des Christenthums, so ist das zwar ganz richtig, aber es handelt sich hier nicht

um die Vorausſetzung, ſondern um den Inhalt der chriſtlichen Heilsbotſchaft. Wenn Lücke nach dem Vorgange von Grotius ſagt, das A. T. lehre zwar einen heiligen Gott, aber wie die Neuteſtamentiſche Gotteserkenntniß überhaupt vollkommener und reiner ſei, wie die Altteſtamentiſche, ſo ſei auch die volle Offenbarung der Heiligkeit Gottes erſt durch Jeſum Chriſtum geworden, ſo iſt das eine Behauptung, die ebenſo mit Unrecht das A. T. herabſetzt, wie ſie auf Johannes gar keine Anwendung leidet, bei dem nirgends die Heiligkeit Gottes als Inhalt der neuen chriſtlichen Erkenntniß mit beſonderm Nachdruck hervorgehoben wird. Und wenn Meßner a. a. O. S. 346 ſagt, die Erkenntniß der Heiligkeit Gottes, wie das Geſetz ſie dem Menſchen zum Bewußtſein brachte, ſei eine todte und unfruchtbare geblieben, bis das heilige Leben Chriſti auch auf die Gläubigen übergegangen war, ſo kann doch deswegen unmöglich als der Inhalt der evangeliſchen Heilsbotſchaft die Heiligkeit Gottes angegeben werden, weil ja dann zugeſtandenermaßen das Evangelium nur daſſelbe enthielte, wie das Geſetz. Blicken wir nun aber auf den Gegenſatz, den Johannes bildet, und in dem er alſo verſichern würde, daß keinerlei Sünde und Unheiligkeit in Gott ſei, ſo iſt das doch eine, mindeſtens geſagt, ſo überflüſſige Bemerkung, daß man vollends nicht begreift, wie Johannes in einen ſolchen Satz die Summa der evangeliſchen Verkündigung zuſammenfaſſen kann. Verſuchen wir alſo, ob nicht auch hier derſelbe Grundbegriff, den wir überall in dem johanneiſchen φῶς gefunden haben, ſich anwenden läßt. Das Licht, wo es in ſeiner Beziehung auf andere gedacht wird — und ſo haben wir es bisher faſt immer gehabt — iſt das Erleuchtende, die Erkenntniß mittheilende; aber das Licht, in ſeinem Anſichſein gedacht, iſt das Helle, Sichtbare, Erkennbare. Von der vorchriſtlichen Zeit ſagt Johannes, daß Niemand Gott je geſehen hat (Ev. 1, 18. 6, 46. I, 4, 12), nun aber ergeht die Verkündigung: Gott iſt Licht, er iſt ſichtbar, erkennbar geworden, nemlich in Chriſto, der ja dieſe Wahrheit verkündigt; ja es könnte ſogar der Gedanke darin liegen, daß wie das Licht ſich ſelbſt dem leiblichen Auge mittheilt, ſo auch Gott ſich ſelbſt dem geiſtigen Auge des Menſchen mittheilt, wenn auch nicht unmittelbar; denn in Chriſto ſiehet man den Vater (Ev. 14, 9). Und nun gewinnt auch erſt der Gegenſatz ſeine volle, tiefe Bedeutung: Es iſt keinerlei

Finſterniß mehr in Gott, d. h. kein Theil ſeines Weſens bleibt mehr dunkel und unerkannt, er iſt (in Chriſto) vollſtändig offenbar geworden. Dahin aber kann man gewiß ſehr treffend die evangeliſche Verkündigung zuſammenfaſſen, daß Gott vollſtändig offenbar geworden ſei und nun erklärt ſich auch der Nachdruck, der v. 6. 7 auf das Wandeln im Lichte dieſer Gotteserkenntniß gelegt wird. Erinnern wir uns nun, daß in dem Eingang des Briefes (v. 2) hervorgehoben war, wie das ewige Leben der wahren Gotteserkenntniß in Chriſto offenbar geworden ſei, ſo verſtehen wir auch erſt, wie der Apoſtel mit einem *καί* dieſe Ausſage über die Summa der evangeliſchen Verkündigung anknüpfen kann. Denn das ewige Leben iſt allerdings nur inſofern auch für uns erſchienen, als wir von ihm gehört haben, daß Gott offenbar geworden und alſo eine vollkommene Gotteserkenntniß möglich geworden iſt.

§. 6. Begriff und Inhalt der Wahrheit.

Es führt uns die zuletzt beſprochene Stelle von ſelbſt auf die Frage, was eigentlich der Inhalt der Erkenntniß ſei, in welcher das ewige Leben beſteht. In einem allgemeinen Begriffe bezeichnet Johannes denſelben als die Wahrheit. Die Chriſten ſind es, welche die Wahrheit erkannt haben (II, 1) und nun die Wahrheit kennen (I, 2, 21); denn Chriſtus hat geſagt, daß ſeine rechten Jünger die Wahrheit erkennen werden (Ev. 8, 32). Durch ihn iſt die Wahrheit den Menſchen zu Theil geworden (Ev. 1, 17); denn in ihm iſt ja das ewige Wort Fleiſch geworden, das voll Wahrheit war (Ev. 1, 14), er redet die Wahrheit (Ev. 8, 40), giebt ihr Zeugniß (Ev. 18, 37) und iſt ſelbſt die Wahrheit (Ev. 14, 6). Ebenſo hat ſchon ſein Vorläufer, der Täufer der Wahrheit, wenn auch vielleicht in allgemeinerem Sinne, Zeugniß gegeben (Ev. 5, 33), und ſein Stellvertreter, der nach ſeinem Heimgange ſein Werk fortſetzt, der heilige Geiſt führt in die ganze Wahrheit ein (16, 13), weil er der Geiſt der Wahrheit iſt (Ev. 14, 17. 15, 26. I, 4, 6), ſein Beruf iſt ebenfalls das Zeugen (Ev. 15, 26), weil er ſelbſt, wie Chriſtus, die Wahrheit iſt (I, 5, 6).

Die Wahrheit iſt aber bei Johannes nicht ein abſtrakter Begriff, in den die Summe alles deſſen, was wahr iſt, zuſammenge-

faßt wird, ſie hat vielmehr einen ganz concreten Inhalt, das wahre Weſen Gottes, des ἀληθινός (I, 5, 20). Das zeigt ſich gleich im Prolog des Evangeliums ganz klar, wo die Mittheilung der Wahrheit durch Jeſum Chriſtum (1, 17) dadurch näher erklärt wird, daß der eingeborene Sohn der Interpret des bis dahin unbekannten Weſens Gottes geweſen iſt (1, 18). Die Offenbarung Gottes, ſofern ſie mit dem wahren Weſen deſſelben vollkommen übereinſtimmt, iſt alſo die Wahrheit. Inſofern nun in dem uranfänglichen Worte das Leben der wahren Gotteserkenntniß und damit ihm Gott vollkommen offenbar war (Ev. 1, 4), iſt es voll Wahrheit (Ev. 1, 14), und inſofern in Chriſti Perſon dies wahre Weſen Gottes für andre vollkommen offenbar geworden, iſt er ſelber die Wahrheit (Ev. 14, 6), was ja gleich im Folgenden (vergl. v. 7. 9) dahin erklärt wird, daß wer ihn ſiehet, den Vater ſieht (vergl. Ev. 8, 19. 12, 45). Wie daher als Object der Erkenntniß die Wahrheit genannt wird (I, 2, 21), ſo kann auch als ſolches der Vater oder der Sohn genannt werden (I, 2, 13). Ebenſo wie der Sohn, iſt aber auch der Geiſt die Wahrheit, weil in ihm und ſeinem Weſen das Weſen Gottes offenbar wird (I, 5, 6) und er iſt der Geiſt der Wahrheit (Ev. 16, 13), weshalb er auch das Werk Chriſti auf Erden fortſetzen kann.

Aus dieſem concreten Inhalt der Wahrheit erklärt es ſich auch, daß dieſelbe oft als praktiſches Prinzip erſcheint; denn das offenbar gewordene wahre Weſen Gottes iſt durch ſich ſelbſt normgebend. Es giebt daher auch ein ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (Ev. 3, 21), welches natürlich das γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν vorausſetzt. Bezeichnend hiefür iſt die Stelle I, 1, 6: Wenn wir ſagen, daß wir Gemeinſchaft mit ihm haben und in der Finſterniß wandeln, ſo lügen wir und thun die Wahrheit nicht. Nachdem v. 5, wie wir S. 50. geſehen, geſagt war, daß Gott vollſtändig erkennbar geworden ſei, liegt am Tage, daß die Behauptung, mit ihm in Gemeinſchaft zu ſtehen, eine Lüge iſt, wenn man in dem unerleuchteten Zuſtande wandelt, in dem Gott noch nicht den Menſchen offenbar geworden iſt. Allein dieſer Wandel in der Finſterniß hat, auch abgeſehen davon, daß er keine Gemeinſchaft mit Gott zuläßt, fürs praktiſche Leben die Folge, daß er kein der höchſten ſittlichen Norm entſprechendes Thun zuläßt; denn die Wahrheit kann

keiner thun, der sie nicht erkannt hat, und wer in der Finsterniß wandelt, der hat die Wahrheit noch nicht erkannt. So scheint sich auch hier aufs Neue unsere Erklärung des ἐν σκότει περιπατεῖν zu bewähren; denn die gangbare Erklärung kommt doch im Grunde über den tautologischen Gedanken nicht hinaus: wenn wir in Unsittlichkeit leben, thun wir die Wahrheit nicht, d. h. leben wir nicht nach der höchsten sittlichen Norm. Ist nun so die ἀλήθεια als praktische Norm gedacht, so kann allerdings das Wandeln in der Wahrheit (III, 4) ein durch die Wahrheit normirtes sittliches Handeln sein. Diese normirende Kraft der Wahrheit ist es denn auch, durch welche, wie wir aus Ev. 8, 32 sahen, die erkannte Wahrheit von der Sünde befreien kann. Und darum kann der Apostel I, 3, 19 sagen, daß man das Sein aus der Wahrheit, d. h. das prinzipielle Bestimmtsein unsers ganzen Wesens durch die Wahrheit erkennt an dem Lieben in That und Wahrheit. Dagegen spricht Johannes dem, welcher die Gebote Gottes nicht hält, nicht nur die Gotteserkenntniß ab, sondern auch das Sein der Wahrheit in ihm (I, 2, 4); denn die Wahrheit kann nur als normirendes Prinzip in uns sein und dies muß sich in der Erfüllung der göttlichen Gebote beweisen. Uebrigens erhellt aus dieser Stelle aufs Neue, daß die Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß der Wahrheit identisch sind, daß also die Wahrheit zu ihrem Inhalte wirklich nur das offenbar gewordene wahre Wesen Gottes hat. Damit stellt sich uns aber nun die neue Aufgabe, zu untersuchen, welches denn die neue Erkenntniß über das Wesen Gottes sei, oder welches die Wahrheit sei, die durch Christum offenbar geworden und damit erst können wir dem Wesen dessen, was nach Johannes das wahre, ewige Leben ausmacht, auf den tiefsten Grund kommen.

Man kann die Antwort auf diese Frage freilich nicht gründlicher verfehlen, als es neuerdings von der Voraussetzung aus, daß Johannes die Neutestamentliche Lehrentwicklung zu einer höheren spekulativen Vollendung gebracht habe, zuweilen geschehen ist. Da hören wir von Frommann, Johannes unterscheide sich von den andern Neutestamentlichen Schriftstellern dadurch, daß bei ihm das ewige Leben als Bestimmung der göttlichen Substanz erscheint und er Gott in der höchsten Abstraktion als den Inbegriff und Träger alles wahren, absolut vollkommenen und seligen Seins

ſchildert (a. a. O. S. 91). Während nun Gott in der Formel, daß er das ewige Leben ſei, nach ſeiner metaphyſiſchen Natur dargeſtellt iſt, wird in dem Satze, daß Gott Licht ſei, das Lichtſein als etwas in Gott ruhendes, nicht auf ein anderes übergehendes und damit Gott in völliger Abſtraktion ſelbſt als ein Lichtweſen, ſein Sein als ein ethiſch vollkommenes gedacht, ſo daß dieſe zweite Formel ihn nach ſeiner ethiſchen Natur als den Inbegriff aller Wahrheit und Heiligkeit darſtellt (S. 97. 98). Indem dann auch wieder jener erſte Begriff ſeine Erhabenheit über alle Schranken der Zeit, der zweite ſein dem Raume nach abſolut unbeſchränktes Weſen darſtellt, ergiebt ſich aus beiden der Begriff der Geiſtigkeit Gottes, durch deſſen volle Entwicklung Johannes ſich über die Sphäre des Alten Teſtaments erhoben hat. (S. 101). Aehnliche moderne, das tiefſte Weſen johanneiſcher Theologie völlig verkennende Ausführungen kann man bei Koeſtlin finden. Das abſolute Sein Gottes wird ſeiner Dauer und inneren Energie nach beſtimmt dadurch, daß er das abſolute Leben und Quell alles Lebens iſt. (a. a. O. S. 75). Er iſt ganz die ungetrübte, durchſichtige, reine Allgemeinheit, die wir durch das Licht bezeichnen (S. 74). Endlich bezeichnet das *πνεῦμα* die mit ſich ſelbſt identiſche Vollkommenheit des Weſens und daß er das abſolute Subjekt iſt (S. 78).

Für uns fällt zunächſt die Stelle I, 5, 20, von der dieſe Erklärungen ausgehen, ganz außer Rechnung, da in ihr nicht Gott, ſondern Chriſtus das ewige Leben genannt wird und auch wenn man durchaus an der Beziehung des Satzes auf Gott feſthalten wollte, damit nur Gott als der Quell des ewigen Lebens bezeichnet wäre. Die zweite Hauptſtelle, von der dieſe Erklärungen ausgehen, iſt das *πνεῦμα ὁ θεός*, das Chriſtus Ev. 4, 24 zu der Samaritanerin ſagt. Allein der Zuſammenhang jenes ganzen Geſprächs zeigt aufs deutlichſte, wie wenig es dort auf eine neue Verkündigung über das Weſen Gottes abgeſehen ſein könne. Chriſtus beruft ſich für ſeine Ausſage über den Charakter der wahren Gottesanbetung auf das geiſtige, über alles Irdiſche und Sinnliche erhabene Weſen Gottes und man braucht ſich nicht einmal mit Lücke auf die ſpiritualiſtiſche Richtung des ſamaritaniſchen Monotheismus zu berufen, um das verſtändlich zu finden; es iſt eine den Juden und den Samaritanern gemeinſame Wahrheit, auf die Chriſtus

zurückgeht und von der er die endliche Ausgleichung des zwiſchen ihnen herrſchenden religiöſen Zwieſpalts erwartet. Auch Reuß (a. a. O. S. 342) erkennt es an, daß dieſer Satz dem Chriſtenthum mit dem Judenthum gemein iſt und nicht eine johanneiſche Formel genannt werden kann. Für uns iſt die Stelle nur inſofern von Bedeutung, als wir auch hier ſehen, wie jede wahre Gotteserkenntniß immer zugleich ein das menſchliche Thun normirendes Moment in ſich trägt; denn Chriſtus zeigt ja eben, wie aus der Erkenntniß des geiſtigen Weſens Gottes, wenn ſie erſt zur Wahrheit geworden, auch die Anbetung in Geiſt und Wahrheit hervorgehen muß. Es mag alſo ganz richtig ſein, wenn Meßner a. a. O. S. 346 ſagt, die Erkenntniß des geiſtigen Weſens Gottes ſei erſt durch die Erlöſung eine lebendige und wirkſame geworden; aber deshalb kann unmöglich dieſe Erkenntniß ſelbſt als eine ganz neue, erſt in Chriſto gegebene bezeichnet ſein. Eine ähnliche, ganz auf *Altteſtamentliche* Vorausſetzungen über das Weſen Gottes zurückgehende Ausſage finden wir I, 2, 29 in dem Satze: *ὅτι δίκαιός ἐστιν*, in welchem wegen des Folgenden nothwendig Gott Subjekt ſein muß, da man weder mit Lücke als Subjekt Chriſtus denken und doch das *ἐξ αὐτοῦ* auf Gott beziehen, noch gegen alle Analogie johanneiſcher Lehrſprache mit Huther z. d. St., Frommann (a. a. O. S. 194) u. Reuß (a. a. O. S. 427) auch dies *ἐξ αὐτοῦ* auf Chriſtum beziehen kann. Die unrichtige Bedeutung, welche dieſer Theſe beigelegt wird, ſpiegelt ſich ſchon darin, daß die neueren Ausleger mit Ausnahme Ebrard's hierin ſämmtlich gleichſam die Ueberſchrift und das Thema eines neuen Abſchnittes finden. Doch zeigt ſchon Ev. 17, 25, wie dieſe Theſe als eine Grundvorausſetzung gilt, die nicht erſt einer beſonderen Verkündigung bedarf und an unſrer Stelle dient ſie ja auch wiederum nur dazu, um indirekt auf die normirende Kraft dieſer Erkenntniß hinzuweiſen. Denn wenn aus der Erkenntniß der Gerechtigkeit Gottes die andre hervorgehen ſoll, daß nur das Thun der Gerechtigkeit das Kennzeichen der Weſensverwandtſchaft mit Gott iſt, ſo hat doch dies nur den praktiſchen Zweck, darauf hinzuweiſen, daß jene Erkenntniß keine todte und unfruchtbare bleiben, ſondern das Regulativ für die eigne Lebensgeſtaltung werden ſoll.

Als eine wirkliche, den Inhalt der Verkündigung Chriſti zu-

sammenfassende und darum ihre centrale Bedeutung in sich selbst tragende Aussage über das Wesen Gottes haben wir bereits I. Joh. 1, 5 erkannt, aber freilich in einem ganz andern Sinne, als die gangbare Auslegung diese Worte nimmt. Es fragt sich nur, ob die dort gegebene Erklärung sich auch in dem Ganzen der johanneischen Lehranschauung uns bestätigen wird. Gott ist Licht und in ihm keine Finsterniß, das heißt: er ist vollkommen sichtbar und erkennbar und zwar natürlich in dem, von welchen diese Verkündigung ausgegangen. Mit Recht haben die Ausleger in der Stelle Ev. 17, 3 eine Art summarischer Zusammenfassung des christlichen Bekenntnisses gefunden und sie irren nur darin, wenn sie in dasselbe eine beabsichtigte Antithese gegen den heidnischen Polytheismus wie gegen den jüdischen Monotheismus legen, die dem Charakter des ganzen Gebetes so völlig fremdartig ist. Wohl aber soll hier der Inhalt der Erkenntniß, welche das ewige Leben ist, auf einen bezeichnenden Ausdruck gebracht werden und das geschieht, indem der Eine wahrhaftige Gott unmittelbar verbunden wird mit dem, den er gesandt hat, mit Jesu Christo. Es kann aber diese Zusammenstellung nur ausdrücken, daß erst die Erkenntniß Christi als des Gottgesandten der Erkenntniß des allein wahren Gottes ihren rechten Inhalt giebt, oder daß eben in seinem Gesandten Gott wahrhaft erkannt wird. Wie sehr dieses der johanneischen Grundanschauung entspricht, das mag uns gleich der Schluß jenes Gebetes lehren. Dort heißt es 17, 25: Die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt und diese — —. Nun sollte man erwarten: haben dich erkannt; aber es folgt: haben erkannt, daß du mich gesandt hast. So ist also auch hier die Sendung des Sohnes das, worin recht eigentlich der Vater erkannt wird. Daher haben wir auch bereits früher in der Sendung des Sohnes den eigentlichen Inhalt des Glaubens (Ev. 17, 8. 21), wie der Erkenntniß gefunden (Ev. 17, 23). Es kommt nun freilich darauf an, daß man diesen Gesandten Gottes als das erkenne, was er ist; daher wir oben die Aussagen über seine Messianität und Gottessohnschaft, über seine Herkunft vom Vater und sein einzigartiges Verhältniß zum Vater ebenso als den Inhalt des Glaubens und der Erkenntniß gefunden haben; allein das Ziel aller dieser Aussagen ist doch immer nur das, daß Gott in Christo

offenbar geworden, womit wir immer wieder auf jene Grundthese zurückkommen, daß er jetzt sichtbar und erkennbar sei.

Nach welcher Seite sich aber Gott in der Sendung Christi offenbart habe, darüber kann nach den deutlichsten Erklärungen der joh. Schriften kein Zweifel sein. An hervorragendster Stelle, wo Christus zum ersten Male von der Verkündigung der ἐπίγεια zur Verkündigung der ἐπουράνια übergeht, steht Ev. 3, 16 das Wort: Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, und er gab ihn der Welt nach v. 17 in seiner Sendung an die Welt. An eben so bedeutungsvoller Stelle heißt es I, 4, 9: Darin ist die Liebe Gottes offenbar geworden an uns, daß er seinen eingeborenen Sohn gesandt hat. (Vergl. v. 10: er hat uns geliebt und — sc. in dieser Liebe — seinen Sohn gesandt), weshalb auch v. 16 die Liebe Gottes, nemlich die in der Sendung Christi offenbarte, als Gegenstand des Glaubens und der Erkenntniß genannt wird. Bedeutungsvoll aber nannten wir die Stelle I, 4, 9 darum, weil es sich an ihr um die Begründung des christlichen Centralgebots handelt, die natürlich nur auf den Centralpunkt der Neutestamentlichen Gottesoffenbarung zurückgehen kann, da ja alle Erfüllung der Gebote Gottes die nothwendige Folge und Frucht der neuen Gotteserkenntniß sein soll, die durch sich selbst, wie wir gesehen haben, indem sie eine das ganze Geistesweſen des Menschen erfassende lebendige Anschauung ist, auch den Willen desselben bestimmt. Jene Liebesoffenbarung in der Sendung des Sohnes ist es nemlich, die dem Apostel den das tiefste Wesen Gottes aussprechenden Satz: Gott ist die Liebe (I, 4, 8. 16)*) an die Hand giebt, und da diese Gotteserkenntniß wie alle andern zugleich normirend ist für alles sittliche Handeln des Menschen, so kann Johannes sagen, wie wir schon früher sahen, daß wer nicht liebt, Gott noch gar nicht erkannt hat (I, 4, 8), daß die Erkenntniß der Liebe Gottes uns zur Liebe verpflichtet (I, 4, 11), daß unsre Liebe nur die Folge seiner Liebe ist (I, 4, 19).

*) Hiebei mit Düsterdieck, Ebrard nach dem Vorgange von Neander an die innergöttliche trinitarische Liebesaction in Gott zu denken, halte ich für sehr gewagt. Allerdings liebt der Vater auch den Sohn von Ewigkeit her (Ev. 17, 24); aber im ganzen Context ist nur von der an den Menschen erwiesenen Liebe Gottes die Rede.

Es kommt nun aber für die volle Erkenntniß dieſer in der Sendung des Sohnes offenbar gewordenen Liebe Gottes Alles darauf an, daß man den Gottgeſandten erkenne als das, was er iſt; denn eben darin, daß es der eingeborene Sohn war, den er ſandte, zeigt ſich die ganze Größe der göttlichen Liebe, weshalb dies auch in den beiden obengenannten Grundſtellen ausdrücklich hervorgehoben iſt, und ebenſo darin, daß man den Zweck ſeiner Sendung erkenne, welcher die durch die Verſöhnung (I, 4, 10) zu vermittelnde Errettung der Welt (Ev. 3, 16. 17) und gemäß welchem der Sohn der Erretter der Welt iſt (I, 4, 14). Dieſe Gedankenverknüpfung ſtellen wir nicht her, ſie iſt in den ſo eben beſprochenen Stellen unmittelbar gegeben. Wir verſtehen darum auch, warum die Worte Chriſti, welche ſich doch faſt immer um ſeine eigene Perſon, ihr Weſen und ihre Bedeutung drehen, dennoch Offenbarung Gottes enthalten können (Ev. 17, 6), warum ſeine ganze Selbſtoffenbarung in Wort und Werk doch zuletzt nur dazu dient, den Vater unter den Menſchen zu verherrlichen (Ev. 17, 4), worauf wir hier freilich noch nicht näher eingehen können. Erſt wenn man die in den Worten und Werken Chriſti gegebene Erklärung über die Bedeutung ſeiner ganzen Erſcheinung angenommen hat, ſchaut man eben in denſelben jenes Weſen Gottes, wonach er die Liebe iſt. Ja, die Erkenntniß des Sohnes kommt noch von einer andern Seite her in Betracht. Es liegt in dem eigenthümlichen Verhältniß des Sohnes zum Vater, daß ſich in dem Sohne ſelbſt das Weſen des Vaters abſpiegelt, daß alſo auch dieſes Liebesweſen des Vaters im Sohne offenbar wird. Darum ſagt Chriſtus Ev. 15, 9: Wie mich der Vater geliebt hat, ſo habe auch ich euch geliebt. Für ihn giebt es natürlich keinen höheren Maßſtab für die Größe ſeiner Liebe, als die urbildliche Liebe des Vaters, wie er ſie von Ewigkeit her erfahren hat, wie er denn dieſe Liebe in anderem Zuſammenhange wieder zum Maßſtabe der Liebe Gottes gegen die Menſchen macht (Ev. 17, 23). Der größte Beweis dieſer ſeiner Liebe iſt aber ſeine Lebenshingabe (Ev. 15, 13); an ihr erkennen wir das Weſen der Liebe (I, 3, 16) ebenſo wie wir es an der Sendung des Sohnes erkannten (I, 4, 10) und dieſe Erkenntniß hat für uns ebenſo eine unſer geſammtes Geiſtesweſen erfaſſende, neu beſeelende und beſtimmende Kraft wie jene. Daher iſt es das

neue Gebot Chriſti, daß wir einander lieben wie er uns geliebt hat (Ev. 13, 34. 15, 12), d. h. daß wir auch das Leben für die Brüder laſſen (I, 3, 16). Von hier aus erkennen wir erſt ganz, was es für Johannes für eine Bedeutung hat, wenn er die Summe aller Gebote in das Gebot der Liebe zuſammenfaßt (Vergl. I, 3, 10. 11. I, 3, 23), wie die Bruderliebe Zeichen davon ſein kann, daß einer im Lichte iſt (I, 2, 10), daß er das Leben der wahren Gotteserkenntniß hat (I, 3, 14) oder daß er Chriſti Jünger iſt (Ev. 13, 35). Aber damit ſoll nicht geſagt ſein, daß die Offenbarung Gottes in Chriſto nur dieſes tiefſte Weſen Gottes abſpiegelt. Iſt Gott δίκαιος, wie wir aus I, 2, 29 (vergl. I, 1, 9. Ev. 17, 25) ſehen, ſo muß auch dieſe δικαιοσύνη in Chriſto zur Anſchauung kommen (I, 3, 7 vergl. 2, 1) und daß dies geſchieht, iſt eben der Grund, weshalb erſt die durch die Offenbarung Chriſti vermittelte Erkenntniß der göttlichen δικαιοσύνη eine wahrhaft lebendige und wirkſame wird. Aber das ſpezifiſch Neue, was in Chriſto offenbar geworden, iſt eben die Liebe Gottes.

Das alſo iſt der Inhalt der durch die Sendung Chriſti, durch ſeine Verkündigung wie ſeine Selbſtoffenbarung, durch ſeine Lebenshingabe vermittelten Gottesoffenbarung, das iſt der Inhalt der neuen Gotteserkenntniß. Wir erkennen daraus, daß die johanneiſche Gnoſis nicht in einer Reihe von abſtrakten Lehrſätzen über das Weſen Gottes, nicht in einem neuen Gottesbegriff oder in irgend welchen ſpekulativen Ideen, die ſich an dieſen Begriff anknüpfen, beſteht, wie ſie uns Frommann und Koeſtlin darſtellen möchten, ſondern daß ſie die Erkenntniß der geſchichtlichen Gottesoffenbarung iſt, wie ſie die Sendung und Selbſthingabe des eingeborenen Sohnes für die unmittelbare Anſchauung vermittelt hat. Wie ſehr mit dieſem Gegenſatz das eigentliche Weſen johanneiſcher (übrigens bis zu einem gewiſſen Grade allgemein bibliſcher) Gotteserkenntniß bezeichnet iſt, das können wir noch durch eine andere Betrachtung kurz erweiſen. Im Geſpräch mit der Samaritanerin ſagt Chriſtus Ev. 4, 22: ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen. Mit Ausnahme de Wette's, welcher den Satz dem Wortlaut ganz entgegen auf die ungeſchichtliche Entſtehungsart des ſamaritaniſchen Kultus bezieht, haben die neueren Ausleger den Sinn dieſer Worte im Weſentlichen völlig ausreichend erklärt.

Die relative Unvollkommenheit der ſamaritaniſchen Gotteserkenntniß beſtand keineswegs darin, daß ſie unvollkommnere, unreinere Vorſtellungen von dem Weſen Gottes hatten. Im Gegentheil iſt ja bekannt, daß der Monotheismus der Samaritaner ein ſehr geiſtiger, auch den Schein von Antropomorphismen ſcheuender war. Allein das iſt eben auch gar nicht der Maßſtab für die Vollkommenheit der Gotteserkenntniß im bibliſchen Sinne. Dieſer iſt immer auf die Erkenntniß Gottes in ſeiner geſchichtlichen Offenbarung gerichtet. Die Samaritaner aber, die nur den Pentateuch annahmen und die Propheten verwarfen, hatten ſich damit willkührlich gegen die geſchichtliche Entwicklung der Gottesoffenbarung abgeſchloſſen und waren darum zu der Erkenntniß Gottes, die das Reſultat der Heilsgeſchichte ſein ſollte, nicht gelangt. Dieſe Auffaſſung ſcheitert nicht, wie Brückner z. d. St. meint, an dem reinen Meſſiasbegriff der Samaritaner; denn auch dieſer ihr Meſſiasbegriff litt an demſelben Mangel, es fehlte ihnen die heilsgeſchichtliche prophetiſche Begründung deſſelben, er hing mit allem ſeinem Idealismus in der Luft. Darum kann auch Chriſtus die vollkommnere Erkenntniß der Juden dadurch begründen, daß er ſagt, das meſſianiſche Heil komme aus den Juden. Denn dieſer durch die ganze Geſchichte der Prophetie hin feſtſtehende Satz ſetzt eben voraus, daß die Juden im Beſitz all der göttlichen Offenbarungen ſeien, welche das Kommen des Heils vorbereiteten und ihnen alſo die Erkenntniß Gottes in ſeinen geſchichtlichen Offenbarungen erſchloſſen. — Während Chriſtus hier den Juden im Gegenſatz zu den Samaritanern die Gotteserkenntniß zuſpricht, ſpricht er den ungläubigen Juden dieſelbe wiederholt ab. So Ev. 8, 19. 16, 3, wo er ſagt, ſie kennten ſeinen Vater nicht, ſo Ev. 7, 28. 15, 21, wo er ſagt, ſie kennten den nicht, der ihn geſandt hat. Man könnte nun ſagen, Chriſtus meine nur, ſie kennten Gott nicht als ſeinen Vater oder als den, welcher ihn geſandt hat. Allein Ev. 8, 55 ſagt er ausdrücklich, ſie kennten den nicht, von dem ſie ſagten, er ſei ihr Gott (v. 54). Das könnte nun auffallen; denn die Gegner Chriſti gehörten ja hauptſächlich der phariſäiſchen Parthei an und wie dieſe als die orthodoxe Fraktion des Judenthums galt, ſo hat wenigſtens nach den Synoptikern Chriſtus ſie auch als ſolche anerkannt. Schwerlich wird es ſich daher rechtfertigen laſſen, wenn Meyer zu Ev. 8, 55 ſagt, das Ur-

theil Chriſti beziehe ſich auf die falſchen Vorſtellungen, die ſie ſich von dem im A. T. offenbarten Gott gemacht hatten. Es iſt vielmehr auch hier nicht eine gewiſſe Summe von Vorſtellungen über Gott der Maßſtab für das Urtheil Chriſti über die Richtigkeit ihrer Gotteserkenntniß, ſondern die Erkenntniß der geſchichtlichen Gottesoffenbarung. Daher begründet er 8, 19 ſein Urtheil dadurch näher, daß er ſagt: wenn ihr mich erkannt hättet, ſo hättet ihr auch meinen Vater erkannt. Ohne uns hier ſchon näher auf die Frage einzulaſſen, wie damit jene Anerkennung der jüdiſchen Gotteserkenntniß (Ev. 4, 22) ſtimmt, erſehen wir hieraus deutlich, daß Chriſtus ſeinen Gegnern darum die Gotteserkenntniß abſpricht, weil ſie die geſchichtliche Offenbarung deſſelben in dem Sohne, die jetzt der alleinige Maßſtab für alle wahre Gotteserkenntniß ſein mußte, nicht angenommen haben. Und das ſtimmt ja wiederum ganz mit dem überein, was wir oben an der Stelle Ev. 17, 25 *beobachteten*, daß der Thatſache, daß die Welt Gott nicht erkannt *hat*, unmittelbar die andre entgegengeſtellt wird, daß die Jünger ſeine göttliche Sendung erkannt haben. Auch das A. T. hat ja Gnadenerweiſungen Gottes mancherlei Art gekannt, aber wer jetzt nicht die Liebesoffenbarung Gottes in ſeinem Sohne geſchaut hat, der hat die höchſte Offenbarung Gottes nicht geſehen, Gott iſt ihm ſeinem tiefſten Weſen nach unbekannt.

§. 7. Das ewige Leben im Dieſſeits und Jenſeits.

Die Gotteserkenntniß alſo, wie wir ſie durch dieſe Betrachtung nun auch ihrem Inhalte nach näher kennen gelernt haben, iſt das ewige Leben. Dieſer Satz wird uns jetzt erſt ganz begreiflich. Die ζωὴ αἰώνιος als das höchſte Heilsgut, ſchließt natürlich auch für Johannes die volle Seligkeit ein. Wir ſahen ja S. 3, daß auch er ſeinen Ausgang genommen hat von der Vorſtellung, wonach die ζωὴ αἰώνιος die ewige Seligkeit im Jenſeits bezeichnet. Allein das iſt eben das Eigenthümliche bei ihm, daß er in der wahren Gotteserkenntniß bereits ein Leben gefunden hat, das, über jeden Wechſel von irdiſchem Leben und Tod erhaben, ſeiner Natur nach ewig iſt und die volle Seligkeit in ſich trägt. Dieſes ewige Leben hat der Gläubige ſchon hienieden und kann es nie mehr verlieren.

Sagt man, es ſei das doch eine ſehr einſeitige Auffaſſung, an dem wahren geiſtigen Leben nur die Seite der Erkenntniß hervorzuheben, ſo fällt dieſe Schwierigkeit für Johannes ganz weg, da ja, wie wir §. 2 ſahen, das, was er Erkenntniß nennt, eine unmittelbare Anſchauung iſt, deren Objekt, einmal in das geiſtige Leben aufgenommen, daſſelbe nach allen Richtungen neu beſeelt und beſtimmt, ſo daß mit der wahren Erkenntniß ein durchgängig neues geiſtiges Leben begonnen hat. Sagt man, zu dem wahren ewigen Leben, das alle Seligkeit in ſich ſelbſt trägt, gehöre nothwendig doch noch etwas andres als eine theoretiſche Erkenntniß, die doch an ſich nicht beſeligen könne, ſo fällt auch dieſer Einwurf für Johannes weg, da ſeine Erkenntniß eben keine theoretiſche, ſondern eine lebensvolle unmittelbare Anſchauung iſt, da der Gegenſtand dieſer Erkenntniß, wie wir ſahen, die in Chriſto offenbar gewordene Liebe Gottes iſt, deren Erkenntniß nothwendig beſeligend, ja im Grunde das allein wahrhaft beſeligende iſt. Damit iſt durchaus nicht geſagt, daß der Chriſt nicht aus ſeinem gegenwärtigen Zuſtande in einen vollkommneren verſetzt werden könnte und würde. Wir ſahen ſchon früher, daß dem, der das ewige Leben hat, die Auferſtehung am jüngſten Tage in Ausſicht geſtellt wird. (Ev. 6, 40. 54). Dahin gehört ferner, daß Chriſtus ſeinen Dienern verheißt, daß ſie einſt ſein ſollen, wo er iſt und daß der Vater ſie ehren wird (Ev. 12, 26), ja daß er ſie ſelbſt heimholen wird in des Vaters Haus (Ev. 14, 3). Es iſt klar, daß ſich hierin das zweite Moment ausdrückt, das überall im N. T. die jenſeitige Vollendung in ſich trägt, d. i. die Theilnahme an der göttlichen δόξα (vergl. m. petrin. Lehrbegr. S. 57). Dieſe iſt freilich im Dieſſeits noch nicht gegeben; aber zum wahren ewigen Leben gehört dieſer Herrlichkeitsſtand nicht, das iſt bereits in ſeiner ganzen Fülle im Dieſſeits gegeben und kann in ſeinem innerſten Weſen durch jene Theilnahme an der δόξα nicht mehr geändert oder vervollkommnet werden. Es iſt daher auch natürlich, daß dieſe Herrlichkeitshoffnung bei Johannes ſehr in den Hintergrund tritt; was der Gläubige bereits hat, iſt ſchon ſo groß und herrlich, ſo vollkommen beſeligend, daß das Verlangen und Bedürfniß nach jener Vollendung darüber weniger gefühlt wird. Das Eigenthümlichſte aber iſt, daß ſelbſt da, wo ſie hervortritt, ſie in einer gewiſſen Analogie mit dem ſchon gegen-

wärtigen Heilsbeſitz gedacht wird. So wird Ev. 17, 24 als die Seligkeit des Seins bei Chriſto im Himmel nicht ſowohl wie ſonſt die Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit, ſondern das Schauen ſeiner Herrlichkeit genannt, wie das Schauen ſeiner Herrlichkeit ja auch hier auf Erden (Ev. 1, 14) die Vorbedingung des ewigen Lebens war. Ja in der einzigen Stelle, wo der johanneiſche Brief ſich zu dieſem Ziele der Hoffnung erhebt (I, 3, 2), iſt der weſentliche Inhalt dieſer Hoffnung das Schauen Gottes, wie er iſt. Der Nachdruck liegt hier nicht etwa auf dem ὁρᾶν, da ja auch das durch Chriſtum vermittelte Erkennen Gottes ein ὁρᾶν genannt wird (III, 11. Vergl. I, 3, 6. Ev. 14, 9), ſondern auf dem καθώς ἐστιν. Hier haben wir ihn geſchaut, wie er ſich im Sohne offenbart hat, dort werden wir ihn ſchauen, wie er iſt, wobei Johannes offenbar an die göttliche Herrlichkeit ſelbſt denkt, zu welcher Chriſtus eingegangen iſt. Und dieſes Schauen Gottes im Jenſeits bringt ebenſo wie das Erkennen Gottes im Dieſſeits unmittelbar eine neue Seins- und Lebensform für uns mit ſich; denn wir wiſſen, ſagt der Apoſtel, daß wir ihm ähnlich ſein werden, weil wir ihn ſchauen werden, wie er iſt. Der Apoſtel denkt alſo das Theilnehmen an der göttlichen Herrlichkeit, in welcher offenbar jenes ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα beſteht, vermittelt durch das Schauen dieſer Herrlichkeit Gottes im Jenſeits. Und darum eben, weil dieſes Schauen erſt im Jenſeits eintreten kann, bleibt auch jenes Ziel der Chriſtenhoffnung noch der Zukunft vorbehalten und es iſt noch nicht erſchienen, was wir ſein werden. Allein dieſe Herrlichkeit Gottes gehört nicht in dem Maße zum Weſen Gottes, daß die beſeligende Erkenntniß deſſelben ohne ihr Schauen nicht eintreten könnte, vielmehr ſchließt dieſes Beſtehenbleiben einer Chriſtenhoffnung nicht aus, daß wir das wahre ewige Leben, das in der Erkenntniß Gottes in Chriſto beſteht, mit ſeiner vollen Seligkeit ſchon im Dieſſeits haben.

Es läßt ſich nun auch erſt zeigen, warum es möglich war, daß bei Johannes neben dieſer ihm ganz eigenthümlichen Faſſung der ζωὴ αἰώνιος doch auch die ſonſt dem N. T. eignende noch feſtgehalten werden konnte. Wo nemlich auch bei Johannes die ζωὴ αἰώνιος als ſchlechthin jenſeitige erſcheint, da nimmt er ſie eben im Anſchluß an den gemeinen Sprachgebrauch, für ihn aber in einem prägnanten Sinne als Bezeichnung für den Zuſtand im

himmliſchen Leben, der ja auch für ihn noch Gegenſtand der Chriſtenhoffnung bleibt. Es bildet dann eben das ewige Leben den Gegenſatz des ewigen Verderbens und damit die Frucht der Errettung, die der Welt durch Chriſtum, und zwar insbeſondere durch ſeinen Tod zu Theil geworden iſt, wie wir oben bereits S. 3. 4 zeigten. Es kommen hier oft Stellen vor, wo die ſpezifiſch johanneiſche Faſſung und jene ſonſt übliche ſich unmittelbar berühren, ja faſt in einander übergehen und durcheinander ſpielen. Dies iſt zum Beiſpiel der Fall in Ev. 3, 36. Da haben wir zuerſt einen Ausſpruch, der ganz den Typus der ſpezifiſch johanneiſchen Vorſtellungsweiſe trägt: wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben. Dann aber heißt es weiter: wer dem Sohn nicht gehorcht, der wird das Leben nicht ſehen; ſondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm. Es iſt zwar nicht gerade nothwendig, bei dem futurum ὄψεται mit Meyer an die Paruſie zu denken, vielmehr ſcheint das μένει darauf hinzudeuten, daß von dem die Rede iſt, was ſchon jetzt eintreten könnte und doch nimmer eintreten wird. Allein eben der Gegenſatz zu dem Zorne Gottes zeigt doch, daß hier das Leben weniger in jener ſeiner poſitiven johanneiſchen Beſtimmtheit gedacht iſt als vielmehr in jener allgemeineren Faſſung, wonach das Leben als Inbegriff alles Heiles, das die meſſianiſche Errettung bringt, der Gegenſatz des Todes iſt, wie ihn der Zorn Gottes über die Sünder bringt. Ganz ähnlich bildet I, 5, 16 das Leben, das man dem ſündigenden Bruder durch ſeine Fürbitte verſchafft, den Gegenſatz zu dem Tode, zu dem das Bleiben in der Sünde ihn führen würde (Ev. 8, 21. 24), obwohl noch eben I, 5, 11—13 von dem Leben ganz in ſpezifiſch johanneiſchem Sinne die Rede geweſen iſt. In der erſten Stelle bildet offenbar den vermittelnden Begriff der Glaube. Dieſer kann von zwei verſchiedenen Seiten her gefaßt werden, einmal als die poſitive Bedingung des ewigen Lebens, das dann ebenfalls in ſeiner poſitiven Beſtimmtheit gedacht iſt, dann aber als die Erfüllung einer göttlichen Forderung (I, 3, 23), deren Verweigerung die Ausſchließung von dem in Chriſto dargebotenen Heil zur Folge hat und ſomit den Menſchen unter dem göttlichen Zorne verbleiben läßt. Die zweite Stelle erklärt ſich dadurch, daß wir ſahen, wie die Erkenntniß Gottes, welche das ewige Leben iſt, nothwendig die Erfüllung des göttlichen

Willens mit sich bringt und die Sünde ausschließt. Daraus folgt, daß jede Sünde den Lebenszustand aufhebt und also dem Menschen nur wieder das im Leben gegebene Heil verschafft werden kann, wenn er durch die Fürbitte auf den rechten Weg zurückgeführt wird. Auch in der Stelle Ev. 5, 24. 29 sahen wir ähnlich wie bei Paulus das Leben in den Gegensatz zum Gericht gestellt; aber hier wird die eigenthümlich johanneische Fassung gar nicht verlassen, weil dort auch die κρίσις als eine diesseitige gedacht ist, die der Sohn dadurch ausübt, daß er bestimmt, welche er lebendig machen will (Vergl. v. 21. 22. und v. 30).

Die wichtigste Stelle der Art findet sich aber in der Rede Christi in der Synagoge zu Capernaum (Ev. 6.). Dort hat Christus zuerst gezeigt, wie er das Brod des Lebens sei, indem der Glaube an ihn das Leben unmittelbar zur Folge habe, das kein Tod mehr aufhören macht. Nun aber nimmt die Rede 6, 51 eine neue Wendung. Nicht mehr Christus selbst ist dies Brod; sondern sein Fleisch, das er für das Leben der Welt giebt, wird für diese zum Lebensmittel, zum ἄρτος oder wie es v. 55 heißt, zur Speise und zum Trank. Man hat freilich auch diese Aussage auf den spezifisch johanneischen Begriff der ζωή reduziren wollen. Koestlin sagt a. a. O. S. 183: „Da die ζωή an die Person Jesu gebunden ist, so kann jenes ewig lebendig machende Prinzip Andern nur unter der Bedingung mitgetheilt werden, daß die zwischen ihnen und dem Logos befindliche Schranke der Individualität vernichtet wird. Der Tod aber ist eben diese Vernichtung der für sich bestehenden Individualität, durch den Tod wird die Person zu einer Sache, die als solche unter anderm auch Gegenstand des Genusses werden kann. Daher stirbt Jesus, um auf dem angegebenen Wege in und mit seiner Person die göttliche Lebenskraft der Welt mitzutheilen." (Ganz ähnlich Reuß a. a. O. S. 404). Allein diese Gedankenreihe zeigt sich an zwei Punkten unvereinbar mit den Voraussetzungen der johanneischen Lehranschauung. Einmal wird in einer Stelle, die deutlich von dem Akt der Lebenshingabe selbst und nicht von ihren weiteren Folgen redet, dem Tode Christi eine Bedeutung beigelegt, die mit der bei Johannes offen zu Tage liegenden Bedeutung desselben als reinigender Versöhnungstod nichts gemein hat, und sodann wird dabei vorausgesetzt, daß ohne

den Tod Chriſtus ſich und das in ihm vorhandene Leben der Welt nicht mittheilen kann, was doch den klarſten Ausſagen über die unmittelbar an den Glauben erfolgende Mittheilung des Lebens widerſtreitet. Wir müſſen durchaus feſthalten, daß die Lebenshingabe Chriſti das Leben der Welt inſofern bewirkt, als er durch den im Tode vollzogenen ἱλασμός der Erretter der Welt von dem Verderben iſt, das die Sünde über ſie bringt (Vergl. I, 4, 10. 14). Dann aber haben wir auch hier jene allgemeinere, faſt möchten wir ſagen, mehr objektive Faſſung der ζωή als des mit der Errettung vom ewigen Verderben gegebnen Heils und Lebens, und auf ſie wird das Bild vom Brodte angewandt, indem das zum Heile der Welt in den Tod gegebene Fleiſch dieſe ζωή bewirkt, wie die nothwendigſte Nahrung das natürliche Leben.*) Allein höchſt charakteriſtiſch iſt es, wie v. 53. 54 ſofort wieder die ſpezifiſch johanneiſche Faſſung durchſchlägt; denn wenn von dem Eſſen und Trinken des Fleiſches und Blutes der Empfang des Lebens abhängig gemacht wird, ſo haben wir ſchon oben das Eſſen und Trinken als bildliche Bezeichnung der ſelbſtthätigen Aneignung kennen gelernt, ohne welche der Glaube, die Bedingung des Lebens, nicht zu Stande kommt. Und wie 6, 51. 57. 58. Chriſtus ſelbſt als Objekt dieſer Aneignung erſcheint, ſo erſcheint hier naturgemäß das von ihm in den Tod gegebene Fleiſch, oder das dieſen Tod als eingetreten bezeugende Blut als Objekt dieſer Aneignung, die darum auch nur die ſelbſtthätige Vollziehung des Glaubens d. h. der zuverſichtlichen Ueberzeugung davon, daß dieſer Tod iſt, was er nach Chriſti Wort ſein ſoll, nemlich das Mittel, wodurch das Leben der Welt ermöglicht wird, bezeichnen kann. Wenn nun mittelbar alſo auch hier vom Glauben das Leben abhängig gemacht wird, ſo liegt es zu Tage, daß dabei nur daſſelbe Leben gedacht ſein kann, das immer als die unmittelbare Folge des Glaubens genannt wird. Und als ob dem etwas andern Gebrauch des Begriffs in v. 51 gegenüber auf das rechte Verſtändniß deſſelben hingewieſen werden ſoll, fügt der Apoſtel v. 53

*) Bei dieſer ganzen Auseinanderſetzung iſt die Beziehung der Stelle auf den Tod Chriſti gegen die Erklärung von ſeiner menſchlichen Erſcheinung überhaupt und gegen die vom Abendmahl als die einzig richtige vorausgeſetzt, wofür wir der Kürze wegen auf Meyer verweiſen.

das ἐν ἑαυτοῖς hinzu (vergl. 5, 26), das ja deutlich genug das Leben als einen innerlichen, geiſtigen Beſitz bezeichnet, wie es das Leben der wahren Gotteserkenntniß iſt. Dadurch ſcheint nun freilich die eigenthümliche Verſchiedenheit in der Faſſung des Begriffs der ζωή mit ziemlicher Härte hervorzutreten und außerdem der Gedanke unſrer Stelle von dem bisher gefundenen apoſtoliſchen Grundgedanken abzuweichen, ſofern nicht der Glaube an Chriſtum als den, in welchem Gott offenbar geworden iſt, ſondern der Glaube an ſeinen Tod, als das Rettungsmittel für die Welt, dieſes Leben vermittelt, obwohl derſelbe doch an ſich noch nicht zur Gotteserkenntniß zu führen ſcheint. Allein nach dem, was wir oben über den Inhalt der wahren Gotteserkenntniß gehört haben, löſt ſich dieſe Schwierigkeit aufs Vollkommenſte. Denn die Lebenshingabe Chriſti bildet ja eben den Höhepunkt in der Selbſtdarſtellung Chriſti als der Liebe, welche das Weſen Gottes ausmacht (Ev. 15, 13), wie in der Vollziehung des Liebeswillens Gottes, welcher der Sendung des Sohnes zum Grunde liegt (Ev. 10, 17. 18), ſo daß wirklich das Verſtändniß derſelben das innerſte Weſen Chriſti und Gottes erkennen lehrt. Es zeigt ſich aber damit zugleich, wie für Johannes der Uebergang von jener allgemeineren, mehr objektiven Faſſung des Lebens, welches der Tod Chriſti vermittelt, zu jener ihm ſpezifiſchen Faſſung durchaus nicht ein ſo ſchwieriger war. So bald er nemlich die durch den Tod Chriſti vermittelte Errettung, oder das Leben in jenem allgemeinen Neuteſtamentlichen Sinne mittelſt des Glaubens in das Bewußtſein des Gläubigen übergegangen denkt, in welchem es die vollendete Anſchauung der darin offenbar gewordenen Liebe Gottes wirkt, entſteht für ihn die Vorſtellung des Lebens in dem ihm eigenthümlichen Sinne.

Dies giebt uns endlich auch den Schlüſſel für die eigenthümliche Art, wie in der Stelle Ev. 3, 14—17 beide Vorſtellungsweiſen durcheinander zu ſpielen ſcheinen. Während nemlich dort von der einen Seite der Tod Chriſti (v. 14), auf den wir das Wort von der Erhöhung des Menſchenſohnes nach der angegebenen Altteſtamentlichen Analogie nothwendig beziehen müſſen, als Bedingung des ewigen Lebens erſcheint (v. 15), das ausdrücklich als Errettung der Welt (v. 17) vom Gericht und vom Verderben bezeichnet wird (v. 16), ſehen wir doch andrerſeits das ewige Leben wie ſonſt als unmit-

telbare Folge des Glaubens gedacht (v. 15) und offenbar ebenſo als ein gegenwärtiges bezeichnet, wie gleich im Folgenden (v. 18. 19) ſein Gegenſatz, das Gericht, als ein gegenwärtiges erſcheint. Die Vermittlung liegt hier gerade im v. 16 klar angedeutet. Sofern durch die Hingabe des eingebornen Sohnes Gottes, welche die Conſequenz ſeines Todes für die Errettung und das Leben der Welt in ſich ſchloß, die höchſte Offenbarung der Liebe Gottes uns zu Theil geworden iſt, muß gerade jener Tod Chriſti, wenn der Sohn Gottes im Glauben angenommen wird als das, was er iſt und ſein will, nicht nur die objektive Errettung des Einzelnen und das Leben in dieſem Sinne, ſondern auch damit zugleich die volle Erkenntniß der Liebe Gottes und damit das ewige Leben im ſpezifiſch johanneiſchen Sinne wirken. Ganz ähnlich iſt 10, 10 das Leben zunächſt offenbar in ſeinem poſitiven Inhalte gedacht, da ja das angefügte περισσὸν ἔχειν ausdrücklich auf die reiche Fülle dieſes Inhalts hinweiſt, und doch ſehen wir ſofort v. 11 die Lebenshingabe Chriſti in einer Weiſe zur Sprache gebracht, daß der Gedankenreihe die Vorausſetzung zum Grunde zu liegen ſcheint, das Leben ſei im Sinne der Errettung vom Verderben genommen, weshalb auch in dem auf dieſe Stelle zurückblickenden Ausſpruch 10, 28 das ewige Leben, das Chriſtus giebt, ausdrücklich den Gegenſatz zum ewigen Verderben bildet. So ſehen wir immer wieder, wie Johannes es vermocht hat, den ihm eigenthümlichen Begriff des ewigen Lebens als eines dieſſeitigen mit dem gangbaren Begriffe des ewigen Lebens als des im Jenſeits gegebenen Heils und der zukünftigen Errettung zu vermitteln.

§. 8. Das Sein in Chriſto und Chriſti in uns.

Wir haben ſchon wiederholt geſehen, wie in die Beſtimmung der bisher beſprochenen johanneiſchen Grundbegriffe ein Begriff hineingemiſcht wird, welcher nicht dazu beigetragen hat, eine ſchärfere und klarere Beſtimmung derſelben zu befördern, das iſt der Begriff der Gemeinſchaft mit Chriſto und durch ihn mit Gott. Es wird nun unſere Aufgabe ſein, dieſen Begriff für ſich etwas näher zu unterſuchen.

Wir gehen dabei aus von der Stelle Ev. 14, 19. 20. Dort

verheißt Christus den Jüngern, sie würden ihn in kurzer Zeit wiedersehen, weil er lebe und sie leben würden. Wir können uns hier der Frage ganz entschlagen, welch ein Wiedersehen Christus meine, ob das Wiedersehen seiner als des Auferstandenen oder sein Wiedersehen im Geiste, sobald nur festgehalten wird, daß es ein Wiedersehen hier auf Erden ist und nicht etwa erst das Wiedersehen bei der Parusie, an welches noch Luthardt z. d. St. denkt. Diese Fassung wird namentlich durch v. 20 entscheidend widerlegt und verrückt den ganzen Gesichtspunkt für die Stelle. Demnach kann denn auch das ζήσετε, wovon dieses Wiedersehen abhängen soll, nur auf dieser Erde stattfinden, wenn man nicht mit Meyer die völlig gekünstelte Gedankenverknüpfung eintragen will: ihr seht mich, weil ihr einst leben sollt und dies ohne ein solches Wiedersehen nicht möglich ist. Ist aber das ζήσετε ein schon hier auf Erden stattfindendes, so kann es natürlich nicht das leibliche Leben bezeichnen, das sich ja bei dem Sein hier auf Erden von selbst versteht, sondern nur eine Art höheren geistigen Lebens. Das folgt auch daraus, daß, wie soeben gesagt, die Welt ihn nicht sehen wird; denn wenn ihn nun die Jünger im Gegensatze zur Welt sehen, so kann doch das, was den Jüngern das Sehen ermöglicht, nichts anderes sein, als was sie auch sonst von der Welt unterscheidet, und das ist doch ein höheres geistiges Leben. Das fühlten Lücke und de Wette, wenn jener das ζήσετε davon erklärt, daß die Jünger von einem höheren Leben durchdrungen sein werden, und dieser es von dem den Tod und die Todesfurcht überwindenden Leben des Glaubens und dem freudigen Siegesgefühle desselben versteht. Es fragt sich nur, ob wir seine Bedeutung nicht noch etwas näher und sichrer bestimmen können. Da ist nun zuerst hervorzuheben, daß der Ausdruck durch die beabsichtigte Beziehung auf das ζῶ hervorgerufen ist, das selbstverständlich nur das neue, höhere, an die Schranken irdischer Leiblichkeit nicht mehr gebundene Leben Christi nach seiner Auferstehung bezeichnen kann. In demselben Sinne kann nun natürlich das ζήσετε nicht genommen werden, da es dann auf das jenseitige Leben nach der Auferstehung hinweisen müßte; aber da ja Johannes auch schon im Diesseits ein höheres Leben kennt, das den Tod überdauert und seinem tiefsten Wesen nach sich im Jenseits nur fortsetzt, so ist der

Uebergang von jenem ζῶ zu diesem ζήσετε leicht genug, sobald wir letzteres von jenem höheren geistigen Leben nehmen. Das exegetische Bestimmtsein dieses ζήσετε durch jenes vorangehende ζῶ verbietet uns freilich, es in dem spezifisch johanneischen Sinne von dem Leben der wahren Gotteserkenntniß zu nehmen, aber es muß doch jedenfalls in einem analogen Sinne gefaßt werden. Welches aber dieser Sinn sei, darauf führt uns eine nähere Betrachtung der Tempora. Während das Präsens ζῶ offenbar den Zustand bezeichnet, in dem sich Christus befindet, wenn jenes Wiedersehen stattfindet, kann das ζήσετε nicht mit diesem ζῶ unmittelbar gleichzeitig gedacht werden, sonst würde ebenfalls das Präsens stehn; das Futurum aber weist uns darauf hin, daß dieses ζήσετε erst durch Vermittlung jenes ζῶ eintreten wird. Es wird also nichts andres sein, als das neue Leben, das durch das Wiedererscheinen des Auferstandenen in den Jüngern aufgeht, das neue Leben der Erkenntniß des Auferstandenen und von diesem Erkennen hängt es ja auch für sie ab, daß sie in dem Auferstandenen ihren Herrn und Meister wiedersehen (daher das ὅτι). So lange er noch unerkannt in ihrer Mitte steht, sehen sie ihren Herrn nicht wieder; aber als er ihnen seine Hände und seine Seite zeigte, und sie ihn daran erkannten, da freuten sie sich, weil sie den Herrn sahen (20, 20). So lange Thomas noch zweifelnd vor dem Wiedergekommenen steht, hat er ihn nicht wiedergesehen; aber wie er ihm mit dem Bekenntniß: Mein Herr und mein Gott! zu Füßen fällt, da hat er ihn gesehen (20, 28). Und will man, was ich, wie später erhellen wird, nicht für richtig halte, schon hier an ein Wiederkommen Christi im Geiste denken, so ist ja ebenfalls das Wiedersehen desselben bedingt durch das Erkennen des verklärten Christus.

Kann so auch diese Stelle trotz ihrer Eigenartigkeit nur einen neuen Beweis geben, daß wir das Wesen der johanneischen ζωή richtig erfaßt haben, so führt uns der folgende Vers in einen neuen Gedankenkreis ein. An jenem Tage des Wiedersehens, sagt Christus v. 20, werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin. Es ist zunächst schon gewiß keine unwichtige Bestätigung unsrer Auffassung des vorigen Verses, daß an jenes durch das neue Leben der Jünger vermittelte Wiedersehn ein Erkennen angeknüpft

erſcheint, das unmittelbar in und mit jenem Wiederſehn gegeben iſt, alſo auch mit jenem neuen geiſtigen Leben weſentlich zuſammenfallen muß und ſo ſchon dadurch daſſelbe als ein Leben der Erkenntniß erſcheinen läßt. Sodann iſt der Inhalt dieſer Erkenntniß zunächſt das Verhältniß Chriſti zu ſeinem Vater, das ſich ebenſo aus jener Erkenntniß des neuen Lebens Chriſti ergeben muß, wie wir ſpäter zeigen werden. Von beſonderer Wichtigkeit iſt aber das zweite, was als Inhalt der Erkenntniß genannt wird: ὅτι. — ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν. Sofern dieſes Erkennen ganz mit jenem ζήσετε zuſammenfällt, iſt es nichts andres als das Bewußtſein von ihrer Gemeinſchaft mit Chriſto, auf der eben jenes ζήσετε beruht. (Vergl. de Wette z. d. St.: Dieſes Bewußtſein von der Einheit ihrer ſelbſt mit Chriſto bezeichnet jenes „Leben" nach ſeinem tiefſten Grunde als das wahre Leben). Dieſe Gemeinſchaft wird nun doppelſeitig ausgedrückt mit einem bei Johannes ſtehend gewordenen Terminus, der dieſelbe Sache von zwei verſchiedenen Seiten her bezeichnet. Dem ὑμεῖς ἐν ἐμοί liegt offenbar die Vorſtellung zum Grunde, daß ihr geiſtiges Leben in ihm wurzelt, in ihm gleichſam ſein Lebenselement hat; dem ἐγὼ ἐν ὑμῖν die Vorſtellung, daß er in ihnen iſt als das Lebenscentrum, das beſtimmende, beſeelende Prinzip ihres geiſtigen Lebens. Jener Ausdruck hebt mehr das ſubjektive Verhalten des Menſchen zu Chriſto, dieſer mehr das objektive Verhältniß Chriſti zum Menſchen hervor. Machen wir uns dies durch ähnliche johanneiſche Ausdrücke anſchaulich, ſo entſpricht dem erſten das ἐν τῷ φωτὶ εἶναι (I, 2, 7), dem zweiten das τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ (Ev. 11, 10); dem erſten das ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν (Ev. 8, 44) oder auch das ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατεῖν (III, 4), dem zweiten das ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν (I, 2, 4. I, 1, 8); in entfernterer Weiſe dem erſten das μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ (I, 4, 16) oder τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ (I, 4, 18), dem zweiten das ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται (I, 2, 5. I, 4, 12). Fragen wir nun, wodurch das geiſtige Leben in Chriſto wurzelt, ſo können wir nach allem Vorigen nur ſagen: durch den Glauben; denn in dieſem fanden wir ja diejenige Selbſtthätigkeit des Subjektes, durch welche es ſich die in Chriſto vorhandene Offenbarung aneignet. Und fragen wir, in wiefern Chriſtus für das geiſtige Leben das beſtimmende, beſeelende

Prinzip wird, ſo müſſen wir antworten: durch die in ihm enthaltene Gottesoffenbarung, durch das φῶς, wodurch er den Gläubigen erleuchtet (Vergl. Ev. 8, 12), durch die ἀλήθεια, die er ihm mittheilt (Vergl. Ev. 1, 17). Daß aber dieſes beides im Menſchen von ſubjektiver, wie von objektiver Seite her das wahre ewige Leben in johanneiſchem Sinne conſtituirt, iſt ja das Reſultat aller unſerer bisherigen Betrachtungen.

Es fragt ſich, ob der ſonſtige Gebrauch unſers Terminus dieſe Auffaſſung beſtätigt. Zum erſten Male tritt derſelbe im Evangelio 6, 56 auf. Der Zuſammenhang ergiebt für ſeine Erklärung zunächſt die wichtige Thatſache, daß der dortige Ausſpruch lediglich eine Wiederholung von 6, 54 iſt, nur daß ſtatt des Nachſatzes: ἔχει ζωὴν αἰώνιον die Worte folgen: ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ. Beides wird in gleicher Weiſe durch das Eſſen und Trinken ſeines Fleiſches und Blutes, d. h. durch die ſelbſtthätige Aneignung des Todes Chriſti, in dem wir den Höhepunkt der Selbſt- und Gottes-Offenbarung Chriſti erkannten, bedingt, und kann alſo in der Sache nichts verſchiedenes ſein. Erkannten wir nun ſchon aus 14, 19. 20, daß unſer Terminus nur der Ausdruck ſei für diejenige Gemeinſchaft mit Chriſto, auf der das neue Leben der Chriſten beruht, ſo kommt dieſer Gedanke, der dort bei der etwas modifizirten Bedeutung des ζήσετε noch nicht ganz klar hervortreten konnte, hier zu ſeinem vollſten Ausdruck. Ganz entſprechend dem, daß in dieſem Zuſammenhange das neue Leben als ein ewiges bezeichnet iſt, wird auch unſer Sein in Chriſto und Chriſti Sein in uns durch das μένει als ein fortdauerndes hervorgehoben. Blicken wir ferner auf das, was als Bedingung dieſes μένει genannt iſt, ſo haben wir ja ſchon früher geſehen, daß ohne eine ſelbſtthätige Aneignung der Glaube nicht zu Stande kommt. Was liegt alſo näher, als auch hier, wo die ſelbſtthätige Aneignung als Bedingung des durch dies μένειν ἐν bezeichneten Verhältniſſes zu Chriſto genannt wird, in dieſem μένειν ἐν Χριστῷ das durch den Glauben geſetzte Verhältniß des Menſchen zu Chriſto zu finden? Da nun aber erſt dadurch, daß der Menſch ſeinerſeits in das rechte Verhältniß zu Chriſto getreten iſt, die in dieſem gegebene Gottesoffenbarung für ihn wirkſam werden kann, und ſo auch Chriſtus zu ihm in das rechte Verhältniß treten, ſo werden

wir von vornherein in jener zweiten Seite unſers Terminus den Ausdruck für dieſe andre Seite der Gemeinſchaft mit Chriſto ſuchen. Nehmen wir alſo das ἐγὼ ἐν αὐτῷ als Bezeichnung dieſer im Menſchen wirkſamen Offenbarung, ſo haben wir in unſrer Formel den genaueſten Ausdruck für das Gemeinſchaftsverhältniß zwiſchen Chriſto und dem Menſchen, worauf das ewige Leben der wahren Erkenntniß beruht. Beſtätigt ſich ſo vollkommen unſere Auffaſſung dieſer Formel, ſo ſehen wir auch gleich im Folgenden (v. 57) wieder den Apoſtel von der Formel ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ zu dem üblichen Begriff des Lebens übergehen und es liegt nichts näher als dieſen Satz nach ſeinem Zuſammenhange mit v. 56 ſo zu analyſiren: καὶ ὁ τρώγων με (καὶ οὕτως ἐν ἐμοὶ μένων) κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμὲ (τὸν ἐν αὐτῷ μένοντα), nicht als ob der Apoſtel eine ſolche Analyſe gedacht oder beabſichtigt, ſondern weil der ſcheinbar unvermittelte Uebergang zwiſchen v. 56 und 57 ſich nach der von uns gegebenen Erklärung als in dem Gedankenkreiſe des Apoſtels wohl vermittelt zeigt.*)

Bedeutſame Winke für das Verſtändniß unſrer Formel bietet uns die paraboliſche Rede Chriſti vom Weinſtock und von den Reben (Ev. 15). Es iſt in der That dies Verhältniß zwiſchen dem Weinſtock und den Reben ein höchſt anſchauliches Bild für das durch dieſe Formel bezeichnete Gemeinſchaftsverhältniß zwiſchen Chriſto und den Seinen. Dem Sein in Chriſto entſpricht aufs Treffendſte das Wurzeln der Rebe im Weinſtock, dem Sein Chriſti in uns die Art, wie der Weinſtock vermöge des Geſetzes alles organiſchen Lebens lebenerzeugend und -erhaltend auf ſeine Reben wirkt. Wenn man aber deshalb in unſrer Stelle die Vorſtellung einer organiſchen Lebensgemeinſchaft findet, wie ſie Paulus in der bei ihm ſtehenden Allegorie vom Haupt und von den Gliedern ausgeprägt hat, ſo verkennt man, glaube ich, die Tragweite der paraboliſchen Rede, welche nie über die für den nächſten praktiſchen

*) Uebrigens bieten die Stellen 14, 19. 20 und 6, 56. 57 noch an einem anderen Punkte eine bemerkenswerthe Parallele. Wie 14, 20 das ζήσετε der Jünger von dem ζῶ Chriſti abhängig gemacht wird, ſo hier das ζήσεται des Gläubigen von dem ζῶ Chriſti. Und wie hier dies ζῶ durch ſein Verhältniß zum Vater vermittelt erſcheint, ſo folgt dort die Erkenntniß dieſes Verhältniſſes zum Vater (ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου) aus dem Wiederſehen Chriſti als des ὁ ζῶν.

Zweck in Betracht gezogenen Vergleichungspunkte hinausreicht. Gehen wir nun auf dieſen praktiſchen Zweck etwas näher ein, ſo erhalten wir manche entſcheidende Winke für die Bedeutung unſrer Formel. Chriſtus will ſeine Jünger zum Bleiben in ihm ermahnen (15, 4); dies ſetzt voraus, daß ſie in ihm ſind. Bezeichnet dies ihr Sein in ihm aber die beſtehende Gemeinſchaft der Jünger mit ihm, ſo liegt am Tage, daß es eben der Ausdruck für die durch den Glauben geſetzte Gemeinſchaft iſt; denn ihr Glaube an ihn war ja das, was ſie von der Welt unterſchied. Kann Chriſtus zu einem Bleiben in ihm ermahnen, ſo muß das εἶναι ἐν Χριστῷ eben jene Gemeinſchaft von der Seite bezeichnen, wonach ſie beſtändig durch die ſubjective Selbſtthätigkeit hergeſtellt und erhalten wird und wie dieſe im Glauben wirkſam wird, haben wir geſehen. Um dieſe Ermahnung zum Bleiben in der Gemeinſchaft mit ihm zu unterſtützen, fügt Chriſtus ferner die Drohung hinzu: wenn einer nicht in mir bleibt, der iſt herausgeworfen, wie die Rebe, und verdorret und man ſammelt ſie und wirft ſie ins Feuer und ſie brennen (15, 6). Von dem Schickſal einer abgeſchnittenen Rebe entlehnt die paraboliſche Rede die Farben zur Schilderung des Verderbens, welches den, der nicht in der durch den Glauben geſetzten Gemeinſchaft mit Chriſto bleibt, trifft, oder vielmehr bereits getroffen hat. Ohne Bild alſo haben wir lediglich den Satz: ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται (Ev. 3, 18). Andrerſeits wird die Ermahnung unterſtützt durch die Verheißung: μείνατε ἐν ἐμοὶ, κἀγὼ ἐν ὑμῖν sc. μενῶ (15, 4). Wir thun hierdurch einen wichtigen Blick in das Verhältniß der beiden Seiten jener Formel, es beſtätigt ſich uns, daß das Sein Chriſti in uns erſt die Folge unſers Seins in Chriſto iſt, wie wir es erſt bereits beſtimmten. Dieſes Sein Chriſti in uns aber, wodurch die in ihm enthaltene Gottesoffenbarung, das φῶς, die ἀλήθεια das beſeelende Prinzip unſers geſammten geiſtigen Lebens wird, iſt ein dauerndes, wenn wir durch den Glauben in ihm bleiben. Endlich wird auf Grund des Gleichniſſes von dem Bleiben in ihm auch alles Fruchtbringen abhängig gemacht (v. 5. 4). Das Fruchtbringen iſt hier wie überall das Gleichniß für die ſittliche Lebensthätigkeit. Wie nun aber eigentlich das Fruchtbringen durch das Bleiben in Chriſto bedingt iſt, das zeigt v. 5. Anknüpfend nemlich an die Verheißung, daß er

in dem bleibt, welcher in ihm bleibt, ſagt Chriſtus v. 5, daß der, welcher in ihm bleibt und in welchem er bleibt, viele Frucht bringt, weil man ohne ihn nichts thun kann, d. h. weil der in uns bleibende und unſer ganzes geiſtiges Leben beſtimmende Chriſtus allein die normale ſittliche Lebensthätigkeit, welche hier mit dem Fruchtſchaffen verglichen iſt, wirken kann. Da haben wir ja aber nur den bereits vielfach beſprochenen johanneiſchen Grundgedanken, daß die Offenbarung in Chriſto, das φῶς, die ἀλήθεια ſtets unmittelbar befreiend, reinigend, neugeſtaltend auch auf unſer ganzes ſittliches Leben wirkt. Aus demſelben Grunde heißt es von der andern Seite I, 3, 6: jeder, der in Chriſto bleibt, ſündigt nicht, weil eben jene beſtimmende Kraft der Wahrheit uns von der Sünde befreit (Ev. 8, 32). Das μένειν ἐν αὐτῷ bedingt nemlich auch hier natürlich das Bleiben Chriſti in uns, wodurch Chriſtus, als der ſündloſe (I, 3, 5), das beſtimmende Prinzip unſers ſittlichen Lebens wird; daher kann Johannes den Satz ſofort in der ihm eignen Weiſe des fortſchreitenden Parallelismus umkehren: jeder, der ſündigt, hat ihn nicht erkannt. Dieſes Erkennen Chriſti aber iſt ja, wie wir geſehen haben, die unmittelbare Folge des Glaubens, durch den Chriſtus anerkannt wird als das, was er iſt und damit die in ihm gegebene Offenbarung vollſtändig angeeignet wird, ſo daß ſie in uns das Prinzip eines neuen Lebens der wahren Erkenntniß wird.

Damit aber ſehen wir nur aufs Neue, wie ſich hier das wahre Weſen deſſen, was wir oben als die Erkenntniß und den Glauben im johanneiſchen Sinne bezeichneten, uns beſtätigt. Jene zuverſichtliche Ueberzeugung davon, daß Chriſtus wirklich der ſei, der er iſt und ſein will, kann eben nur darum ein Sein und Bleiben in Chriſto wirken, weil dieſelbe, wie ſie aus einem unſer geſammtes inneres Leben bewegenden und bethätigenden Verlangen und freien Annehmen hervorgegangen iſt, ſo auch unmittelbar unſer ganzes geiſtiges Sein beſtimmt, ſo daß daſſelbe hinfort in das Objekt jener gläubigen Erkenntniß wie in einen neuen Lebensboden verſetzt iſt. Es handelt ſich hier eben nicht um eine einzelne theoretiſche Erkenntniß, ſondern um eine lebensvolle Anſchauung, die von ſolcher Bedeutung und anziehenden Macht iſt, daß wenn der Menſch ſie erſt einmal als das, was ſie iſt, zuverſichtlich ergriffen hat, er nun

von derſelben nicht mehr los kann, vielmehr ſich mit ſeinem ganzen geiſtigen Leben in dieſelbe verſenkt, ſich in ihr feſtwurzelt, ſo daß dies fortan alle ſeine Nahrung aus ihr zieht. Eine derartige Vorſtellung ſcheint es mir zu ſein, von welcher bei Johannes dieſe Terminologie des εἶναι und μένειν ἐν Χριστῷ ausgeht. Und wenn nun als die Folge davon das Sein Chriſti in uns genannt wird, ſo iſt das ja wörtlich das, was wir oben von der umfaſſenden Bedeutung der johanneiſchen Intuition ſagten. Das Objekt derſelben wird in das geſammte Geiſtesweſen des Menſchen aufgenommen, als die daſſelbe nach allen Richtungen beſtimmende und beſeelende Macht. Und ſo iſt es auch natürlich, daß beides zuſammen nur dasjenige Verhältniß des Menſchen zu Chriſto von ſubjektiver und objektiver Seite bezeichnen kann, welches das wahre ewige Leben conſtituirt; denn wer da glaubet, der hat eben damit das wahre ewige Leben, weil er fortan mit ſeinem geſammten Geiſtesleben in die Anſchauung Chriſti verſenkt und Chriſtus in ihm die neue Lebensmacht geworden iſt. Es zeigt ſich hier nun aufs Neue, was jener Auffaſſung, wonach man die Gemeinſchaft mit Chriſto bereits in den Begriff des Glaubens oder der Erkenntniß mit aufnahm, für eine Wahrheit zu Grunde liegt. Es kann der wahre Glaube und die wahre Erkenntniß gar nicht gedacht werden ohne dies unmittelbar damit entſtehende Sein in Chriſto und Sein Chriſti in uns. Aber die durchſichtige Klarheit der johanneiſchen Lehranſchauung wird eben nur getrübt, wenn das was in ihr in beſondere Momente auseinandergelegt erſcheint, zuſammengeworfen und vermiſcht wird.

Wichtig iſt endlich noch der Schluß jener Stelle in Cap. 15, wo nun das Bild verlaſſen und der Grundgedanke in eigentlicher Rede weiter ausgeführt wird. Wenn ihr in mir bleibet, heißt es 15, 7, und meine Worte in Euch bleiben, ſo werdet ihr bitten, was ihr wollt und es wird Euch werden. Der ganze Zuſammenhang unſrer Stelle mit v. 4. 5 nicht nur, ſondern namentlich auch mit v. 8 zeigt deutlich, daß hier ſpeziell an das Bitten um die Kraft zum Fruchtbringen gedacht iſt (Vergl. Luthardt z. d. St.) Inſofern bietet alſo der Ausſpruch nichts Neues; von Wichtigkeit aber iſt, daß hier an Stelle des ἐγὼ ἐν ὑμῖν als gleichbedeutend das Bleiben der Worte Chriſti in uns tritt. Darin

haben wir nun die augenſcheinlichſte Beſtätigung unſrer Auffaſſung jener Formel. Dieſelbe bezeichnet alſo das Sein der in Chriſto enthaltenen Gottesoffenbarung in uns, deren Erkenntniß das ewige Leben iſt. Denn als das nächſte Mittel dieſer Offenbarung haben wir ja oben die Worte Chriſti, ſeine *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου* (Ev. 6, 68) erkannt. Indem alſo dieſe nicht nur überhaupt aufgenommen ſind, ſondern in uns bleiben, als das beſtimmende Prinzip unſers geiſtigen Lebens, bleibt Chriſtus in uns, was nicht ausſchließt, daß ihre erfolgreiche Wirkſamkeit, wie jede wenn auch noch ſo nothwendige, noch ſo ſicher verheißene Gabe von Gott erbeten werden muß. Dies Bleiben ſeiner Worte in uns iſt aber, wie ſchon die Wortfolge lehrt, nicht die Bedingung, wie de Wette meint, ſondern die Folge unſers Bleibens in ihm (Vergl. Luthardt z. d. St.). Ganz ähnlich redet Chriſtus Ev. 5, 38 von dem Worte der Altteſtamentlichen Offenbarung, das die Juden nicht bleibend in ſich haben, weil es nicht als das beſtimmende Prinzip ihres geiſtigen Lebens wirkſam wird, und ſagt von den ungläubig bleibenden Juden, daß ſein Wort in ihnen keinen Fortgang hat. (8, 37).

Eine ganz analoge Probe für die Richtigkeit unſrer Erklärung von dem Bleiben in Chriſto bietet nun die dieſem Terminus offenbar ſynonyme Formel, die Chriſtus Ev. 8, 31 gebraucht: Wenn ihr bleibet in meinem Worte, ſo ſeid ihr in Wahrheit meine Jünger. Es kann keine Frage ſein, daß dies Bleiben in ſeinem Wort das fortdauernde Annehmen deſſelben im Glauben iſt, daß es im Weſentlichen nichts andres iſt als das fortgeſetzte Bewahren ſeiner Worte (Ev. 12, 47) und es zeigt ſich alſo auch von dieſer Seite her, daß jenes damit ſynonyme Bleiben in Chriſto durch den Glauben unmittelbar geſetzt gedacht wird.

Von derſelben Anſchauung aus redet Johannes, wenn er II, 9 ſagt: wer in der Lehre (sc. Chriſti) bleibet, der hat den Sohn ſowohl als den Vater. Daß dies Haben den durch die anſchauende Erkenntniß Chriſti vermittelten Beſitz bezeichnet, haben wir früher bereits geſehen und es bezeichnet alſo nur mehr von ſubjektiver Seite her daſſelbe, was ſonſt die Formel: *αὐτὸς ἐν ἡμῖν* ausdrückt, während die Bedingung deſſelben, das Bleiben in ſeiner Lehre der ſynonyme Ausdruck für das Bleiben in Chriſto iſt. Eine ähnliche

Beſtätigung finden wir in der Stelle I, 2, 24. Dort heißt es: Was ihr vom Anfang gehört habt, das bleibe in euch. Wir ſehen aus dieſer Aufforderung, daß dies Bleiben der evangeliſchen Verkündigung in dem Menſchen nicht etwa identiſch iſt mit dem Bleiben Chriſti oder ſeiner Worte in uns, wodurch ein auffallender Widerſpruch des Folgenden mit Ev. 15, 4. 7 entſtünde, ſondern etwas, das die Selbſtthätigkeit der Leſer erfordert, und das kann nur der Glaube ſein, der als zuverſichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit derſelben die evangeliſche Verkündigung nicht nur hört, ſondern feſthält, und dadurch dieſelbe im Menſchen bleiben läßt. Und nun fährt der Apoſtel fort: Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, ſo werdet auch ihr in dem Sohn und im Vater bleiben. Da haben wir alſo die authentiſche Erklärung darüber, daß das Sein in Chriſto, welches doch die Vorausſetzung des Bleibens in ihm bildet, unmittelbar gegeben iſt mit dem Feſthalten der evangeliſchen Verkündigung, d. h. mit dem Glauben. Wenn ſo an die Stelle des Bleibens in Chriſto das Bleiben in ſeinem Worte und an die Stelle des Bleibens Chriſti in uns, das Bleiben ſeiner Worte in uns tritt, ſo liegt freilich das Mißverſtändniß nahe, als ob damit nur eine von Chriſto überlieferte Lehre theoretiſcher oder praktiſcher (geſetzlicher) Art an die Stelle der Perſon Chriſti ſelbſt träte und ſomit das Verhältniß, in dem man zu jener ſteht, der conſtitutive Grund des neuen Lebens ſei. Allein wir müſſen dabei immer wieder daran erinnern, wie die Worte Chriſti weſentlich nichts anderes enthalten als eine Selbſtdarſtellung oder Erklärung ſeiner Perſon und Erſcheinung, und ebenſo iſt die evangeliſche Verkündigung der Apoſtel nur der Abdruck dieſer Predigt Chriſti ſelbſt. Der Gegenſtand, in den ſich der Gläubige verſenkt, indem er in ſeinen Worten bleibt und der in ihm das beſeelende Prinzip wird, indem ſeine Worte in ihm bleiben, iſt alſo immer wieder Chriſtus ſelbſt, ſeine Perſon, ſofern in ihr die anſchauliche Offenbarung Gottes gegeben iſt.

Um die hierher gehörigen Stellen zu erſchöpfen, müſſen wir noch die Stelle I, 2, 27. 28 berückſichtigen. Hier ermahnt der Apoſtel (v. 28) zum Bleiben in Chriſto, nachdem er v. 27 vorangeſchickt hat den Ausdruck der Zuverſicht, daß, wie das χρῖσμα, d. h. der Geiſt in ihnen bleibt, ſo auch ſie in Chriſto bleiben

werden, wie der Geiſt ſie gelehrt hat. Was das aber iſt, was der Geiſt ſie lehrt, wiſſen wir ja aus Ev. 16, 14; er verherrlicht Chriſtum, d. h. er macht, daß derſelbe immer mehr geglaubt und erkannt wird als das, was er iſt, in ſeiner vollen Herrlichkeit (Vergl. Ev. 11, 4. 12, 23). So kann denn auch das Bleiben in Chriſto, das dieſem Lehren gemäß ſein ſoll, nur auf dem durch dieſe Belehrung erzeugten Glauben an Chriſtum beruhen und nun iſt es ſehr begreiflich, wie in echt evangeliſchem Sinne v. 28 von dieſem Bleiben des Gläubigen in Chriſto die Zuverſicht am Tage der Paruſie abhängig gemacht werden kann. Endlich gehört noch hierher I, 5, 20 nach unſrer Faſſung dieſer Stelle. (Vergl. S. 32. 33.) Da nach der Analogie von v. 18. und 19. der zweite Satz καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ weder von ἵνα noch von ὅτι abhängen kann, ſo wird an die Ausſage, daß in Chriſto die Offenbarung des Vaters gegeben ſei, die andere geſchloſſen, daß wir in ihm ſind, was nun nach unſrer Erklärung das Moment hinzufügt, durch das wir zu jener Offenbarung des Vaters in ein perſönliches Verhältniß treten. Sofern wir aber nur durch den Glauben in ihm ſind, wird er, der der wahrhaftige Gott iſt, für uns zugleich der Urheber des ewigen Lebens, ſo daß wir auch hier den Gedanken zum Grunde liegen ſehen, von dem wir ausgingen, daß das Sein in Chriſto die Gemeinſchaft mit ihm bezeichnet, auf der das wahre Leben der Chriſten beruht.

Nun begegneten wir aber ſchon in der Stelle I, 2, 24 der Vorausſetzung, daß wer im Sohne bleibet, zugleich im Vater bleibt, und in der Stelle II, 9 der entſprechenden, daß wer den Sohn hat, auch den Vater hat. So bittet Chriſtus im hohenprieſterlichen Gebete um die Einheit aller Gläubigen, die ſeiner Einheit mit dem Vater entſprechen ſoll, wonach er im Vater und der Vater in ihm iſt, und indem er ausführen will, wie dieſe Einheit zu Stande kommen ſoll, fügt er erklärend hinzu: daß ſie in uns ſeien, alſo in Chriſto und dem Vater (Ev. 17, 21). Und gleich darauf wird von der andern Seite her die der Einheit des Vaters und Sohnes entſprechende Einheit der Gläubigen erklärt dadurch, daß Chriſtus in ihnen iſt und Gott in Chriſto, woraus dann von ſelber folgt, daß auch Gott in ihnen iſt (v. 23). Dieſe Einheit iſt alſo nichts anderes als jene Gemeinſchaft, von der es I. Joh. 1, 3 heißt: καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρός καὶ τοῦ

υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Insofern also diese Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne dadurch zu Stande kommt, daß man, im Sohne seiend, zugleich im Vater ist und daß mit dem Sohne zugleich der Vater in uns ist, ist man ausdrücklich berechtigt, jenes Wechselverhältniß, in dem der Gläubige zu Christo und Gott steht, nach johanneischer Vorstellung als ein Gemeinschaftsverhältniß zu bezeichnen; aber wir sehen daraus auch, wie der Apostel zur Bezeichnung dieses Verhältnisses eine ganz besondere Terminologie ausgeprägt hat, wie wir also durchaus nicht berechtigt sind, den Begriff dieser Gemeinschaft bereits in dem *πιστεύειν* oder *γινώσκειν* zu suchen.

Man könnte zu den Stellen, in denen der innige Zusammenhang des Seins Christi und Gottes in uns zu Tage tritt, noch rechnen den Schluß des hohenpriesterlichen Gebetes, wo Christus sagt: Ich will ihnen deinen Namen kund thun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen (17, 26). Wohl verständlich ist, wie das Offenbaren Christi die Folge hat, daß er als die Gottesoffenbarung, das Licht, die Wahrheit in ihnen ist. Nicht so leicht sind die dazwischen stehenden Worte. Erklärt man sie, wie de Wette vorschlägt durch: damit du mit der Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen seist, so haben wir auch hier im Wesentlichen die Formel *σὺ ἐν αὐτοῖς καὶ ἐγὼ ἐν αὐτοῖς*, wobei nur sehr auffällt, daß die Stellung umgekehrt ist im Vergleich mit v. 23, während doch das Sein Gottes in ihnen jedenfalls nur durch das Sein Christi in ihnen vermittelt sein kann. Dieselbe Schwierigkeit trifft aber die Erklärung von Lücke, Meyer, wonach an die Erfahrung der Liebe Gottes zu denken ist, nach Analogie von I. Joh. 4, 16. Rm. 5, 5; denn auch diese kann nur als Folge des Seins Christi in ihnen gedacht werden und nicht demselben vorangehen, weil erst in Christo die volle Offenbarung der Liebe Gottes gegeben ist. Es bleibt daher nur übrig es von der objektiven Liebe Gottes zu nehmen, die, in den Gläubigen wirksam, ihnen zu Theil wird (vergl. *ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν* I, 4, 16), dadurch daß Christus als Offenbarungsprinzip in ihnen ist. Grade hiefür liegt die Vergleichung mit der Liebe, mit der Gott Christum geliebt hat, sehr nahe, da die ursprüngliche Gotteserkenntniß, welche Christo eignet, eben auf der uranfänglichen Mittheilung Gottes

an ihr beruht, in welcher ſich die Liebe zeigt, mit der ihn Gott geliebt hat vor Grundlegung der Welt. Aehnlich bezeigt nun Gott ſeine Liebe an den Menſchen, indem er Chriſtum in ihnen ſein läßt als das Offenbarungsprinzip, das ihnen die wahre Gotteserkenntniß und damit das ewige Leben (17, 3) mittheilt. Noch weniger gehört aber eine andre Stelle hieher, die recht eigentlich als ein locus classicus für die unio mystica betrachtet zu werden pflegt. Chriſtus verheißt 14, 23 dem, der ihn liebt und ſein Wort hält: mein Vater wird ihn lieben und wir werden kommen und Wohnung bei ihm machen. Die Beziehung dieſer Stelle auf die Einwohnung Gottes und Chriſti mittelſt des Paraklet, die offenbar mehr nach pauliniſcher Lehranalogie vorausgeſetzt wird, entſpricht weder dem Zuſammenhange, in welchem Chriſtus von einem perſönlichen Wiederkommen (v. 18. 19), von einem perſönlichen Sichoffenbaren (v. 21) redet, noch dem Ausdruck, der mit ſeinem eigenthümlichen *παρ' αὐτῷ* viel mehr auf die Altteſtamentliche Verheißung von einem Wohnen Gottes bei ſeinem Volke (Lev. 26, 11. 12. Ezech. 37, 26 ff.), und auf die Erneuerung jenes *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* (Ev. 1, 14) hinweiſt, das mit ſeinem Abſchiede den Jüngern zu fehlen begann. Chriſtus verheißt alſo ſeine beſtändige Gnadengegenwart und in ſeiner zugleich die des Vaters, und parallel ſind vielmehr die ſynoptiſchen Verheißungen Matth. 18, 20. 28, 20.

Ueber die Bedeutung des Sein in Gott, welches aus dem Sein in Chriſto fließt, giebt uns nun zunächſt die Stelle I, 2, 3—6 Aufſchluß. Dort hatte Johannes geſagt, die Erkenntniß Gottes erkenne man an dem Halten ſeiner Gebote (v. 3. 4). Nun aber fährt er v. 5 fort: *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν.* Die neueren Ausleger haben richtig erkannt, daß das *ἐν τούτῳ* auf das Halten der Gebote Gottes geht. An dieſem erkennen wir alſo, daß wir in Gott ſind. Nun war aber eben (v. 3. 4) geſagt, daß wir an dem Halten der Gebote Gottes erkennen, daß wir Gott erkannt haben. Soll alſo hier ein fließender Gedankenzuſammenhang ſein, ſo muß das Sein in Gott eben nur ein andrer Ausdruck ſein für das Erkanntha ben Gottes, oder doch unmittelbar mit ihm gegeben ſein. Unſer geiſtiges Leben wurzelt in Gott, hat in ihm ſein Lebenselement, ſobald wir ihn erkannt haben. Dies iſt aber auch ganz natürlich; denn das Sein in Chriſto,

wovon dieſes Sein in Gott die Folge iſt, war ja gegeben mit dem Glauben an Chriſtum, und durch dieſen kommen wir zu dem Erkennen Gottes. Und das haben wir ja eben erkannt als das Weſen der wahren Erkenntniß, daß ſie eine unmittelbare Anſchauung iſt, in die ſich das geſammte Geiſtesleben des Menſchen verſenkt, aus dem es alſo fortan ſeine Lebensnahrung zieht, in dem es ſein Lebenselement hat. Iſt nun das Sein in Gott unmittelbar gegeben mit dem Erkanntthaben Gottes, und zwar mit dem durch das gläubige Sein in Chriſto vermittelten, ſo muß das Sein in Chriſto und Gott der Sache nach das ſein, was wir oben als das ewige Leben erkannten. Und das ſagt ja ganz ausdrücklich die Stelle I, 2, 24. 25. Dort hat der Apoſtel verheißen, wenn die evangeliſche Verkündigung in ihnen bliebe, würden ſie in dem Sohne und damit in dem Vater bleiben, und fährt dann fort: Und dieſes iſt die Verheißung, die er uns verheißen hat, das ewige Leben. Die meiſten neueren Ausleger nehmen freilich das αὕτη vorwärts weiſend, und wunderlich genug iſt es, wenn Ebrard als Beweis dafür anführt, daß das τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον durch das Verbum des Relativſatzes attrahirt iſt. Grade wenn die ζωὴ αἰώνιος der neue Hauptbegriff wäre, bliebe ſeine Attraktion auffallend, während die Appoſition zu dem durch das vorige beſtimmten αὕτη ungleich leichter attrahirt werden kann. Wenigſtens entſprechen dann völlig die pauliniſchen Attraktionen Philm. 10. Rm. 4, 24. Es iſt dann ſoviel, als ob wir ſagten: Und dieſes Bleiben in dem Sohne und dem Vater iſt die Verheißung, die er uns gab, als er uns das ewige Leben verhieß. Kehren wir nun zu der erſt beſprochenen Stelle I, 2, 5 zurück, ſo fährt der Apoſtel v. 6 fort: wer da ſagt, daß er in ihm bleibe, der muß wandeln, wie jener (Chriſtus) gewandelt hat. Die Fortdauer jenes Seins in Gott kann ſich nemlich nur dadurch bewähren, daß die Erkenntniß Gottes, womit daſſelbe gegeben iſt, kraft der neubeſeelenden Macht dieſer Erkenntniß normirend wird auch für unſer ſittliches Leben. Dieſe Erkenntniß Gottes iſt aber für uns keine unmittelbare, wir erkennen Gott nur in Chriſto; darum wird der Wandel Chriſti das unmittelbar für uns Normirende. Und weil dieſer Wandel in der Erfüllung der göttlichen Gebote beſteht (vergl. Ev. 15, 10), darum eben wird dieſes auf jedem Punkte des Chriſtenlebens das Kennzeichen unſers

Seins in Gott (v. 5) oder unſrer Erkenntniß Gottes (v. 3). So ſind alle wahrhaft guten Werke in Gott gethan (Ev. 3, 21) und der Apoſtel kann I, 3, 24 ſagen: wer die Gebote Gottes hält, der bleibt in ihm. Erkennt man an dem Halten der Gebote Gottes das Sein in ihm (I, 2, 5), ſo iſt ja mit der Fortdauer dieſes Gehorſams das Bleiben jenes Seins in ihm gegeben, während jedes Ausbleiben jenes nothwendigen Erfolges des Seins in ihm ſofort ein Zeichen wäre, daß jene Gemeinſchaft mit Gott aufgehört hat, ſo daß ein ſolcher nicht in ihm bleibt.

Die Stelle I, 3, 24 iſt aber darum noch beſonders wichtig, weil ganz ähnlich, wie Ev. 15, 4 das Bleiben Chriſti in uns die Folge unſers Bleibens in ihm iſt, ſo hier auch das Bleiben Gottes in uns die Folge unſers Bleibens in ihm iſt: ὁ τηρῶν — μένει ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ (Vergl. I, 4, 13). Dieſes Bleiben Gottes in uns kann nun nach der eben angedeuteten Analogie nur bezeichnen, daß Gott, der in Chriſto offenbarte und damit das Objekt unſerer gläubigen Anſchauung gewordene, das Lebenscentrum, das beſtimmende Prinzip unſers geiſtigen Lebens bleibt. Das aber haben wir ja in anderer Form ſoeben geſehen, daß unſer mit der Erkenntniß Gottes gegebenes Sein in Gott nothwendig beſtimmend für unſer geſammtes geiſtiges Leben wird. Nur ſcheinbar wird dieſes Verhältniß in der Stelle I, 4, 15 umgekehrt dargeſtellt: wer da bekennt, daß Jeſus der Chriſt ſei, in dem bleibt Gott und er in Gott. Der Apoſtel redet zu der von der Irrlehre, welche Jeſum nicht bekennt (v. 3), angefochtenen Gemeinde, und hat v. 4 geſagt, daß ſie die Irrlehrer überwunden haben, weil der, welcher in ihnen iſt (Gott), größer an Macht ſei als der, welcher in der Welt iſt, zu der die Irrlehrer nach v. 5 gehören. Dieſes Sein Gottes in ihnen, welches beſtimmend iſt für ihr ganzes geiſtiges Leben, erhält ſie alſo trotz der Anfechtung der Irrlehre in dem Glauben und Bekenntniß, daß Jeſus der Sohn Gottes ſei. Wer nun in dieſem Bekenntniß bleibt, an dem ſieht man, daß Gott in ihm iſt und weiter, daß er in Gott iſt, weil nur in dem, welcher in Folge der Gotteserkenntniß in Gott iſt, Gott als das beſtimmende Prinzip ſeines geiſtigen Lebens ſein und wirken kann. Die Gedankenbewegung iſt alſo eine retrograde, zurückſchließende. Darum kann auch ſofort im folgenden (v. 16) die

natürliche Folge wieder hergeſtellt werden. Dort wird auf Grund der Ausführung in V. 8—10 das Weſen Gottes, wie es in Chriſto erkannt iſt, zuſammengefaßt in den Satz: Gott iſt die Liebe. Wer nun in der Liebe bleibt, bei dem zeigt es ſich, daß er mit ſeinem geſammten geiſtigen Leben wirklich in dem erkannten Weſen Gottes wurzelt und daß dies Weſen Gottes beſtimmend für ſein geiſtiges Weſen geworden iſt, daß alſo ſein Sein in Gott und das Sein Gottes in ihm ein fortdauerndes iſt: *ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ*. Grade ſo heißt es I, 4, 12: wenn wir einander lieben, ſo bleibet — nicht etwa als Folge, ſondern als die nothwendige Urſache davon — Gott in uns; denn es ſoll ja gezeigt werden, wie wir in der Bruderliebe das ſichtbare Kennzeichen eines Daſeins des an ſich unſichtbaren Gottes haben. Endlich heißt es I, 1, 6, man könne nicht mit Gott Gemeinſchaft haben und zugleich in der Finſterniß, d. h. im unerleuchteten Zuſtande wandeln, weil eben das Sein Gottes in uns, das jene Gemeinſchaft conſtituirt, nothwendig beſtimmend auf unſer geiſtiges Leben wirkt, alſo zunächſt die Finſterniß verſcheuchen muß, ſo daß wir nicht mehr in der Finſterniß wandeln.

Grade nun, wie wir ſahen, daß das Bleiben Chriſti in uns identiſch iſt mit dem Bleiben ſeines Wortes in uns, ſo finden wir auch hier für das Sein Gottes in uns als Wechſelbegriff das Bleiben ſeines Wortes in uns. Denn wie es I, 4, 4 heißt, daß die Chriſten die Irrlehre überwinden, weil Gott in ihnen iſt, ſo heißt es I, 2, 14 von den Jünglingen, daß ſie ſtark ſind, weil das Wort Gottes in ihnen iſt; denn nur von dieſer Vorausſetzung aus kann an das *ἰσχυροί ἐστε* angeknüpft werden: *καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει*. Es iſt nicht ganz correkt, wenn Huther und Düſterdieck ſagen, das Bleiben des Wortes Gottes in ihnen ſei der Grund ihrer Kraft; das Sein des Wortes Gottes in ihnen iſt der Grund ihrer Kraft und darum ſind ihr Starkſein und das Bleiben des Wortes Gottes in ihnen parallele Begriffe, und die Folge davon iſt, daß ſie den Argen überwunden haben und überwinden (Vergl. das Perfect. *νενικήκατε*). Aehnlich iſt das *ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* (I, 1, 10), das mit dem *ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν* (I, 1, 8) wechſelt; denn Chriſtus ſpricht Ev. 17, 17: *ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν*. So iſt auch hier das Sein Gottes in uns weſentlich ein Sein ſeines Wortes oder ſeiner darin ent-

haltenen Selbſtoffenbarung in uns, deren Objekt durch die anſchauende Erkenntniß angeeignet wird.

Erſt ein weiteres, was aus dieſem Sein Gottes in uns folgt und keineswegs damit identiſch iſt, iſt die Mittheilung ſeines Geiſtes. Daher heißt es I, 3, 24: daran erkennen wir, daß er in uns bleibt, an dem Geiſte, den er uns gegeben hat; und ebenſo I, 4, 13, wo noch die Vorbedingung des Bleibens Gottes in uns mit genannt wird: daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von ſeinem Geiſte gegeben hat. Nach der Analogie der Stellen Ev. 13, 35. I, 2, 3. 5. 3, 16. 19. 4, 2. 6, wo überall aus dem consequens das praecedens, aus der Folge die Urſache erkannt, und jene als Kennzeichen von dieſem geſetzt wird, müſſen wir nemlich hier die Geiſtesmittheilung für das consequens, die Folge des bleibenden Seins Gottes in uns anſehen. Das ſchließt natürlich nicht aus, daß, wie wir I, 2, 27 ſahen, das χρῖσμα oder der Geiſt wieder uns in Chriſto zu bleiben lehrt; aber das Sein in Gott und Chriſto, wie es auf dem Glauben beruht (I, 4, 13), und das dem entſprechende Sein Gottes und Chriſti in uns (I, 3, 24) iſt die Vorbedingung der Geiſtesmittheilung, welche daher auch Chriſtus Ev. 14, 15. 16 nur denen verheißt, die ſeine Gebote halten, in denen ſich alſo jene Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto bereits praktiſch bewährt hat. Dieſe Gemeinſchaft mit Chriſto und Gott conſtituirt aber, wie wir geſehen haben, das wahre ewige Leben der Gläubigen. Wenn daher Neander a. a. O. S. 892 ſagt, die Begriffe der ζωὴ αἰώνιος und des πνεῦμα ἅγιον verhalten ſich wie Wirkung und Urſache, ſo iſt das offenbar unrichtig. Denn nicht bloß, wie er meint, dem Prinzip und der Potenz nach iſt mit dem Glauben an Chriſtus die Theilnahme an einem göttlichen Leben geſetzt, als ob deſſen Wirkung ſich erſt ſeit der Ausgießung des heiligen Geiſtes offenbarte; ſondern der Gläubige hat wirklich bereits das ewige Leben unmittelbar in der Gegenwart, die Geiſtesmittheilung aber gehört erſt einem zukünftigen Entwicklungsſtadium an, welches die Enthebung Chriſti von der Erde vorausſetzt, wie wir ſpäter noch näher ſehen werden. Hier aber dürfen wir für die Entwicklung dieſer Grundbegriffe auf jene Wirkſamkeit des Geiſtes noch gar nicht reflektiren.

§. 9. Die Geburt aus Gott und die Kindschaft.

Der letzte Begriff, dessen Verhältniß zu dem Grundbegriff der ζωὴ αἰώνιος wir noch näher untersuchen müssen, ist nun der Begriff der Geburt aus Gott. Es scheint nichts näher zu liegen, als die Annahme, daß das neue, wahre und darum ewige Leben der Christen aus dieser Geburt aus Gott entsteht; und diese Voraussetzung liegt mehr oder weniger deutlich den neueren Fassungen jenes Begriffs zum Grunde. So bezeichnet nach Frommann die Geburt aus Gott den Akt, durch welchen die Theilnahme des Menschen an dem ewigen Leben vermittelt wird (a. a. O. S. 191), und das τέκνον θεοῦ εἶναι bezeichnet dasselbe wie die ζωὴ αἰώνιος, nur nach verschiedenen Rücksichten betrachtet, indem jener Ausdruck mehr die Seite bezeichnet, wonach durch die Geburt aus Gott ein gewisses objektives Verhältniß des Gläubigen zu Gott begründet ist (S. 626). So sagt Koestlin von dem aus Gott Geborenen, das Wesen Gottes habe sich in ihn herabgesenkt, sein Leben und das Leben Gottes bildeten einen und denselben Stamm, die ζωὴ αἰώνιος (a. a. O. S. 223). So sagt Düsterdieck zu I, 2, 29: Die Geburt aus Gott ist die durch Gott bewirkte Versetzung aus dem Tode in das Leben (3, 14), oder der Empfang des ewigen Lebens und nach Meßner a. a. O. S. 351 bezeichnet Joh. als Anfang dieses neuen Lebens die Geburt aus Gott. Diesen Auffassungen stellen wir nun die einfache Thatsache entgegen, daß jene Beziehung zwischen der Geburt aus Gott und dem ewigen Leben nirgends bei Johannes angedeutet, daß also, da bei der reichen Anwendung und Verwerthung beider Begriffe ein solcher Zusammenhang einmal angedeutet sein müßte, diese Gedankenverknüpfung von Johannes nicht vollzogen ist. Es ist aber auch, wenn unsre Fassung der ζωὴ αἰώνιος richtig ist, klar, daß sie nicht vollzogen werden konnte, weil die Genesis des ewigen Lebens, wie wir sie kennen gelernt haben, unmöglich als Geburt aus Gott bezeichnet werden kann. Versuchen wir daher ganz selbstständig zu untersuchen, was Johannes unter der Geburt aus Gott versteht.

Es heißt im Prolog des Evangeliums (I, 12. 13): Wie viele ihn aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden,

die — — aus Gott geboren sind. Daraus eben meint Frommann a. a. O. S. 626 schließen zu können, daß die Gotteskindschaft und das ewige Leben identisch seien, weil ja auch letzteres durch den Glauben bedingt sei. Allein dieser Schluß ist offenbar übereilt, da ja alle Momente des Christenlebens durch den Glauben bedingt sein müssen, und er ist offenbar falsch, da das ewige Leben überall als die unmittelbare Folge des Glaubens genannt wird, während hier die Aufnahme Christi erst die Berechtigung verleiht, Gottes Kinder zu werden, womit dieser Akt ja noch nicht vollzogen ist. Ueber die Art, wann, wie, wodurch dieser Akt vollzogen wird, ist nun freilich nirgends etwas positives ausgesagt, wir müssen es, wie so vieles bei Johannes, aus dem innern Zusammenhang seiner Gedankencombinationen, aus dem Gange seiner Meditation über den Prozeß des christlichen Lebens zu erschließen suchen. Zu diesem Zwecke gehen wir aus von einer Stelle, welche unsern Begriff in Beziehung setzt mit einem uns bereits bekannten. Jeder, welcher liebt, heißt es I, 4, 7, der ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Auf den ersten Blick scheint es, als sei hier die Erkenntniß Gottes die Folge der Geburt aus Gott, und so sagt denn auch Düsterdieck z. d. St.: Wer aus Gott geboren ist, hat göttliches Leben wirklich und wahrhaftig empfangen und erkennt Gott eben kraft dieser Lebensgemeinschaft mit ihm. Dieses Verhältniß wäre nun freilich mit dem, was wir bisher über den Zusammenhang der johanneischen Grundbegriffe erkannt haben, unvereinbar. Denn wenn der Glaube die Bedingung der Geburt aus Gott ist, so kann die Erkenntniß Gottes, deren engen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Glauben wir oben gesehen haben, nicht erst die Folge der Geburt aus Gott sein. Allein unser Satz bietet auch sonst bei dieser Fassung eine unlösbare Schwierigkeit. Der Apostel will zeigen, daß es beim Christen mit Nothwendigkeit zum Lieben kommen müsse, und aus v. 8 erhellt, daß er seinen Beweis darauf gründet, daß Gott eben als die Liebe erkannt wird. Offenbar also soll die Erkenntniß Gottes als der eigentliche Grund der Liebe angegeben werden, wie auch die ganze folgende Entwicklung zeigt, in welcher die Art, wie in Christo die Liebe Gottes für unsere Erkenntniß offenbart ist, weiter dargelegt wird (v. 9. 10). Sollte also die Geburt aus Gott, weil sie die Quelle der Gotteserkenntniß ist, hier vorangeschickt

ſein, ſo wäre der Begriff in dieſem Zuſammenhange durchaus fremdartig, wenn er nur um dieſes Verhältniſſes willen daſtünde, und er würde die Einheit des Gedankens ſtören, wenn die Geburt aus Gott zugleich als die mittelbare Quelle der Liebe angegeben ſein ſollte; denn dann wäre ſie ja der tiefſte Grund, aus der die Liebe hervorgeht, und man würde erwarten, daß der Faden des Gedankenganges an dieſen Begriff anknüpfte. Das Verhältniß kann alſo nur das umgekehrte ſein, von der Geburt aus Gott als der unmittelbaren Quelle der Liebe muß zurückgegangen ſein auf die Erkenntniß Gottes, aus welcher die Geburt aus Gott und darum mittelbar auch die Liebe hervorgeht. Das ergiebt ja aber auch eine correkte exegetiſche Auffaſſung unſrer Worte mit Nothwendigkeit. Wenn der Apoſtel ſagt, daß jeder, der da liebt, aus Gott geboren ſei (perfect.), ſo geht er damit von der Folge auf den Grund zurück, die Gedankenbewegung iſt alſo eine retrograde und es kann das angefügte *καὶ γινώσκει τὸν θεόν* nur noch weiter auf den Grund der Geburt aus Gott und damit auf den tiefſten Grund der Liebe zurückgehen, wenn man nicht mit Huther das *καὶ γινώσκει* ganz von dem *γεγέννηται* losreißen und ſo den ganz unjohanneiſchen, mit allem Folgenden im direkten Widerſpruche ſtehenden Gedanken herausbringen will, daß die Liebe, weil ſie göttlichen Weſens iſt, nothwendig die Erkenntniß Gottes mit ſich führt. Iſt aber ſo die Erkenntniß Gottes die tiefſte Quelle der Liebe, dann begreift ſichs völlig, wie Johannes im Gegenſatz, das vermittelnde Glied der Geburt aus Gott fallen laſſend, nun bei jener allein ſtehen bleiben kann und ſagen: wer nicht liebt, der hat Gott nicht erkannt (v. 8).

Haben wir nun oben richtig geſehen, daß die Erkenntniß Gottes auf unſer geſammtes geiſtiges und ſittliches Leben eine befreiende, erneuernde, beſeelende Macht ausübt, ſo iſt es leicht zu verſtehen, was die Geburt aus Gott ſei, die wir ſoeben als die unmittelbare Folge der Erkenntniß Gottes kennen gelernt haben. Die Geburt aus Gott iſt derjenige Akt, durch welchen das erkannte Weſen Gottes, und damit Gott ſelbſt, der ja als das Objekt jener anſchauenden Erkenntniß in unſer geſammtes geiſtiges Leben aufgenommen iſt, auf unſer geiſtiges und ſittliches Leben beſtimmend, geſtaltend,

neugebärend wirkt. Ist das Wesen Gottes die Liebe (I, 4, 8), so wirkt es in uns die Liebe und so kann man sagen: die Liebe ist aus Gott (wie umgekehrt die sündhafte ἐπιθυμία nicht aus Gott ist I, 2, 16), und jeder, der da liebt, ist aus Gott geboren (I, 4, 7). Die Grundvoraussetzungen dieses Verses hat, soviel ich sehe, von den Auslegern nur Lücke völlig klar erkannt und deutlich ausgesprochen. Er sagt z. d. St.: „die Kindschaft Gottes besteht in der durch die christliche Erkenntniß von Gott vermittelten Aehnlichkeit mit Gott. Ist nun nach christlicher Offenbarung das Wesen Gottes die Liebe, und die Liebe aus Gott, so folgt, daß wer Gott erkennt und aus ihm geboren ist, die Brüder liebt." Hienach erklärt sich auch die unmittelbar vorhergehende Stelle I, 4, 6, sobald wir erwägen, daß das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ ja nur den Zustand bezeichnen kann, der durch das γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ bewirkt wird. Dort heißt es: „Wer Gott erkennt, der hört uns" und wenn nun der Apostel fortfährt: „wer nicht aus Gott ist, der hört uns nicht," so setzt dies nach der johanneischen Weise, die den fortschreitenden Parallelismus liebt, voraus, daß das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι die unmittelbare Folge des γινώσκειν τὸν θεόν ist. Umgekehrt heißt es III, 11: wer Gutes thut, ist aus Gott; wer Böses thut, hat Gott nicht gesehen. Auch hier ist der Parallelismus ein fortschreitender, indem dem Bösesthuenden nicht nur das Sein aus Gott, sondern auch die Quelle desselben, die Erkenntniß Gottes abgesprochen wird. Von hieraus verstehen sich auch die übrigen Aussagen des Apostels ganz leicht. Ist Gott gerecht, so ist auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus Gott geboren (I, 2, 29), weil, um die Gerechtigkeit thun zu können, man durch dies gerechte Wesen Gottes in seinem ganzen sittlichen Leben bestimmt sein muß und das geschieht durch die Geburt aus Gott. Umgekehrt heißt es I, 3, 10: Wer nicht die Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott und wer nicht seinen Bruder liebt. Aus dem Parallelismus dieser beiden Stellen erhellt obenein, daß wir das Verhältniß des γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ und εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ oben richtig angegeben haben. Von besonderer Wichtigkeit ist noch die Aussage I, 3, 9: jeder, der aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde — und kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Alle Sünde ist ja ἀνομία (I, 3, 4), und so der grade Gegensatz

gegen den das Geſetz bildenden heiligen Willen Gottes, wie er dem Weſen deſſelben entſpricht. Wer darum in ſeinem Weſen und Leben von Gott beſtimmt iſt, kann nicht ſündigen. Ebenſo heißt es I, 5, 18: Wir wiſſen, daß jeder, der aus Gott geboren iſt, nicht ſündigt. Wer einmal die Geburt aus Gott erfahren hat (aor.), bewahrt ſich (in dem durch dieſe Geburt geſetzten Zuſtande) und der Arge (der ihn zu verführen trachtet) berührt ihn nicht. Was in der vorigen Stelle von objektiver Seite durch das Bleiben des Samens in ihm bezeichnet war, iſt hier von ſubjektiver durch das Sichbewahren des Wiedergeborenen bezeichnet, woraus folgt, daß die Fortdauer des durch die Geburt aus Gott geſetzten Zuſtandes nicht ohne Zuthun des Menſchen zu Stande kommt und alſo jene Unmöglichkeit des Sündigens (I, 3, 9) für den Wiedergeborenen nicht als eine faktiſche Unmöglichkeit, ſondern nur als eine logiſche zu denken iſt, durch welche der Widerſpruch klar gemacht werden ſoll, in welchem die Sünde mit dem Chriſtenweſen ſteht. Grade ſo heißt es ja umgekehrt I, 3, 8: Wer die Sünde thut, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, weil der Teufel von Anfang ſündigt, ſein Weſen alſo das Sündigen iſt und ſo jeder, der durch ſein Weſen beſtimmt wird ſtatt durch das Weſen Gottes, ſündigen muß. So war Kain, der ſeinen Bruder ſchlachtete, ἐκ τοῦ πονηροῦ (I, 3, 12), weil der Teufel ein Menſchenmörder von Anfang iſt (Ev. 8, 44) und die Juden ſind ἐκ τοῦ πατρὸς, τοῦ διαβόλου, weil ſie ſeine Begierden ausüben wollen (ibid.).

Wir ſagten oben mit Abſicht, die Geburt aus Gott ſei der Akt, wodurch unſer geſammtes geiſtiges und ſittliches Leben beſtimmt wird durch das erkannte Weſen Gottes. Es wäre nemlich ganz unrichtig, wenn man dieſe Geburt aus Gott auf die Neugeſtaltung des ſittlichen Lebens einſchränken wollte, was bei Johannes am wenigſten möglich iſt, wo das geiſtige Leben grade überall ſo ſehr in ſeiner Einheit gedacht iſt. Schon in der oben berührten Stelle I, 4, 6 hieß es ja, wer nicht aus Gott iſt, hört uns, die Apoſtel nicht. Die Geburt aus Gott, welche der Grund des Seins aus Gott iſt, bedingt alſo auch das willige empfängliche Anhören der apoſtoliſchen Predigt, wie es ähnlich auch Ev. 8, 47 heißt: Wer aus Gott iſt, hört die Worte Gottes; darum hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott ſeid. Bei der letzten Stelle iſt nur zu

erwägen, daß dieselbe von dem vorchristlichen ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι handelt, worauf wir hier nicht näher eingehen können.*) Bei jener ersten Stelle kann es auffallen, daß die Geburt aus Gott das Hören der apostolischen Predigt bedingt, während wir dieselbe als die Folge der Erkenntniß Gottes faßten, die doch die apostolische Predigt vorauszusetzen scheint. Allein es ist dabei zu erwägen, daß es sich in jenem Abschnitte nicht um die grundlegende apostolische Predigt handelt, sondern um die aufbauende, insbesondere um die, welche der gnostischen Irrlehre gegenübertritt. Wie der Geist, der diese Predigt wirkt, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν (I, 4, 1. 2), so kann auch nur der, welcher ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, sie willig anhören und in Folge dessen siegreich die Irrlehre zurückweisen. Daher sagt der Apostel I, 4, 4: ihr seid aus Gott und habt die Irrlehrer überwunden. Diese Stelle bringt uns aber noch eine augenfällige Bestätigung für unsere Fassung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses. Denn daß sie die Irrlehrer überwunden haben, wird im Folgenden dadurch begründet, daß der in ihnen ist größer ist, als der in der Welt ist. Derselbe Grund, der erst durch das ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ bezeichnet war, wird nun auf das Sein Gottes in ihnen reduzirt; beide Begriffe müssen also so nahe verwandt sein, daß dieses nur die nothwendige Voraussetzung von jenem sein kann. Dies Sein Gottes im Menschen aber faßten wir ja eben davon, daß das erkannte Wesen Gottes das bestimmende Prinzip für unser geistiges Leben wird, und sobald wir uns diesen Akt sich vollziehend denken, tritt die Geburt aus Gott ein, die das Sein aus Gott zur unmittelbaren Folge hat. Nun ist es klar, warum der aus Gott seiende die aus Gott kommende Predigt hört (v. 6) und die vom Geiste des Antichrist kommende (v. 3) zurückweist (v. 4). Da Gott stärker ist als der Teufel, so muß seine bestimmende Wirksamkeit den Sieg geben. Dieser Sieg kann aber nur errungen werden, indem durch das willige Hören der apostolischen Predigt der Glaube an ihren Inhalt neu gestärkt und gekräftigt wird, darum ist der Glaube der Sieg, der die Welt, zu der nach I, 4, 5 die Irrlehrer gehören, überwunden hat (I, 5, 4). So erklärt sich also, wie alles,

*) Vergl. darüber der Kürze wegen Neander a. a. O. S. 883. Wie wir uns dies zu denken haben, werden wir in dem zweiten Abschnitte darlegen.

was aus Gott geboren ist, die Welt überwindet (I, 5, 4)*); aber zugleich, wie Johannes sagen kann: jeder der da glaubt, daß Jesus der Christ sei, ist aus Gott geboren (I, 5, 1). Es liegt so nahe, diesen Ausspruch so zu fassen, daß die Geburt aus Gott die Folge des Glaubens und dieser die Bedingung oder die Ursache von jener ist (Vergl. de Wette und Düsterdieck z. d. St.). Aber diese Fassung entspricht weder dem Gedankenzusammenhange des ganzen Abschnitts noch der zwingenden Analogie von Stellen wie I, 2, 29. I, 4, 7, in denen freilich de Wette ebenfalls Bedingungen der Gotteskindschaft findet, Düsterdieck aber, wie es dem Perfect. und dem Zusammenhange namentlich in I, 4, 7 allein entspricht (vergl. besonders das ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν), Resultate und Kennzeichen derselben. Dann entsteht freilich ein scheinbarer Widerspruch mit Ev. 1, 12. 13; aber derselbe löst sich sofort, wenn wir erwägen, daß es sich, wie wir sahen, in unsrer Stelle um den neugekräftigten Glauben an die christologische Grundwahrheit, wie sie die Antithese gegen die gnostische Irrlehre bildet, handelt, in dem Prologe des Evangeliums aber um die erste Glaubensbegründung, ja eigentlich zunächst nur um die willige Annahme Christi, die, wie wir S. 28 sahen, die selbstthätige Voraussetzung des Glaubens ist.

Wir sagten, die Geburt aus Gott sei der Akt, durch welchen das erkannte Wesen Gottes bestimmend, gestaltend, neugebärend auf unser gesammtes geistiges und sittliches Leben wirkt. Man könnte vielleicht einwenden, daß durch das Einmischen der Erkenntniß wir den kräftigen Realismus der johanneischen Vorstellung abschwächten. Allein es bedarf nach allem Vorigen wohl nicht mehr der Verwahrung dagegen, daß wir damit in keiner Weise der göttlichen Causalität im Akte der Wiedergeburt Abbruch thun wollen, daß vielmehr damit nur gesagt sein soll, daß Gott, der ja I, 5, 1 ausdrücklich als der γεννήσας bezeichnet wird, diesen Akt nicht unmittelbar vollzieht, sondern mittelst seiner Offenbarung

*) Dies gilt freilich, wie der Zusammenhang mit v. 3 zeigt, zunächst und nach der Analogie von I, 5, 18 in sittlichem Sinne von der Ueberwindung der Versuchung zur Sünde, die von der Welt ausgeht, aber da eben die Welt in zwiefacher Beziehung die Gläubigen anficht, so kann es auch ohne weiteres zu v. 5 überleiten.

in Christo, die dann ihrerseits natürlich die Aufnahme dieser Offenbarung in die Erkenntniß voraussetzt. Darum bleibt es aber doch dabei, daß nicht das subjektive Erkennen das heilskräftige, neugebärende ist, sondern diese Kraft ruht in dem Gegenstande, der durch die anschauende Erkenntniß in die Totalität des menschlichen Geisteswesens aufgenommen ist. Wir haben aber noch einen positiven Beweis dafür, daß dies in johanneischer Weise gedacht ist. Ganz so wie es I, 4, 7 heißt, daß man aus der Liebe die Geburt aus Gott erkennt (vergl. I, 3, 10), sagt der Apostel I, 3, 19: und darin, nemlich in dem wahren Lieben, erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind. Ganz wie es I, 4, 3 heißt, daß der Geist, welcher Jesum nicht bekennt, nicht aus Gott ist, sagt der Apostel I, 2, 21, daß jede Lüge — und damit meint er nach v. 22 vorzugsweise die Lüge, welche leugnet, daß Jesus der Christ sei — nicht aus der Wahrheit ist. Ganz wie es Ev. 8, 47 heißt, daß wer aus Gott ist, die Worte Gottes hört, sagt Christus Ev. 18, 37: jeder, der aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme. Es springt aus diesen Parallelen in die Augen, daß das Sein aus der Wahrheit und das Sein aus Gott identische Begriffe sind. Nun ist aber die Wahrheit, wie wir sahen, nichts anderes, als die Offenbarung, sofern sie mit dem Wesen Gottes vollkommen übereinstimmt, oder das offenbargewordene Wesen Gottes. Wir hatten also ein volles Recht, die Geburt aus Gott, welche dieses mit dem Sein aus der Wahrheit identische Sein aus Gott hervorbringt, zu definiren als den Akt, wodurch das in der ἀλήθεια offenbargewordene und erkannte Wesen Gottes das geistige und sittliche Leben des Menschen bestimmt.*) Wir haben ja hier im Grunde nur dieselbe Wahrheit, die der schon so oft angezogene Satz Ev. 8, 32 von negativer Seite ausspricht: die Wahrheit wird euch frei machen. Denn diese Befreiung von der Sünde schließt ja die positive Neugeburt von selber mit ein, da, wenn der Mensch nicht mehr von der Sünde bestimmt wird, er nur von dem Gegentheil derselben, dem göttlichen Wesen bestimmt werden kann. Aber damit ist nicht an die Stelle der positiven göttlichen Wirksamkeit in der Wiedergeburt eine theoretische Wahrheitserkenntniß gesetzt, die dieselbe wirken soll, es ist

*) Eine ähnliche Vorstellung liegt dem υἱοὶ φωτός Ev. 12, 36 zum Grunde.

vielmehr nur aufs Neue beſtätigt, daß der Inhalt der ἀλήθεια ein durchaus concreter, das reale Weſen Gottes iſt, das mittelſt der anſchauenden Erkenntniß in das innere Geiſtesleben aufgenommen, dort eine göttlich-ſchöpferiſche Wirkſamkeit ausübt.

Wir haben uns wiederholt für den Akt der Geburt aus Gott des gangbaren Terminus Wiedergeburt bedient, müſſen aber bevorworten, daß derſelbe nicht johanneiſch iſt. Wir theilen zwar nicht die gangbare Auffaſſung, wonach das ἄνωθεν Ev. 3, 3. 7 überſetzt wird „von obenher", da ſowohl Nicodemus es von einem δεύτερον γεννηθῆναι (v. 4) verſteht, als auch Chriſtus v. 5. 6 ſofort auf den Gegenſatz der leiblichen Geburt und einer andern eingeht. Freilich kann es nicht heißen: von Neuem geboren werden, wie Luther überſetzt hat und Olshauſen, Tholuck es faſſen, wohl aber „von vornan geboren werden", ſo daß ein ganz neuer Anfang gemacht wird, woraus ſich allein erklärt, wie Nicodemus auf das Hineingehn in den Mutterleib kommt, da dieſes eben der allererſte Anfang des Geborenwerdens iſt. Allein in dem Terminus Wiedergeburt liegt immer die Reflexion auf die neuzugeſtaltende Vergangenheit und dieſe grade liegt nicht in dem johanneiſchen Begriffe der Geburt aus Gott, wie denn ſelbſt in der ebenbeſprochenen Stelle dieſe von vorn anfangende Geburt nicht im Gegenſatze zu einer ſündhaften Vergangenheit, ſondern zu der vollendeten leiblichen Geburt ſteht. Sehr treffend entwickelt Reuß a. a. O. S. 428. 29, daß Johannes in der Idee der Geburt aus Gott nicht das Moment der Neuheit urgirt, weil er ſie nicht in den Gegenſatz mit der Vergangenheit bringt, ſondern ſie lediglich auf das bezieht, was da werden ſoll, wie ſie nicht ſowohl eine aus dem Tode des alten Menſchen entſtehende neue Schöpfung als vielmehr, wie er ſagt, eine zum Leben führende Spende von Kraft und Geiſt ſei. An dieſe ſeine poſitive Beſtimmung müſſen wir freilich eine doppelte Verwahrung anknüpfen.

Zunächſt läßt auch er offenbar dieſe Geburt aus Gott durch den Geiſt vermittelt ſein, und an ſich ſteht dem ja durchaus nichts entgegen, ſich die oben beſchriebene Wirkſamkeit Gottes durch den Geiſt vermittelt zu denken. Auch liegt dieſer Gedanke deutlich in Ev. 3, 5. 6; allein wir haben hier die bei Johannes gar nicht ſeltene Erſcheinung, daß eine offenbar aus treuer Erinnerung in

die Reden Christi aufgenommene Idee bei ihm durchaus nicht weiter fortgebildet und in die ihm eigenthümlichen Lehrgedanken verflochten ist. Wie die Vorstellung von einer Geburt aus Gott durchaus dem Evangelisten eigen ist im Unterschiede von dem bei ihm redenden Jesus*), so ist umgekehrt diese Aussage von einer Geburt aus dem Geiste nirgends weiter in den Ausführungen des Evangelisten verwerthet und so in den Kreis der ihm eigenthümlichen Lehranschauungen übergegangen. Wie das in seiner eigenthümlichen Fassung von der heilsökonomischen Wirksamkeit des Geistes begründet ist, erhellt theils aus dem zum Schlusse von §. 8 Gesagten, theils wird es im 3. Abschnitt ausführlicher dargelegt werden. Wie fern dem Apostel die Vorstellung liegt, daß sein ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι durch eine Geburt ἐκ πνεύματος vermittelt ist, zeigt sich wohl am klarsten darin, daß von dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ im Menschen, welches Jesum bekennt (I, 4, 1. 2) selbst das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι ausgesagt wird, grade wie von dem Menschen selbst (I, 4, 4. 6), so daß es selbst erst als die Wirkung der Geburt aus Gott erscheint.

Nun hat man wohl noch in einer Stelle des ersten johanneischen Briefes diese Idee einer Geburt aus dem Geiste gefunden, nemlich in der Stelle vom σπέρμα (I, 3, 9), obwohl auch hier selbst die neueren Ausleger sich noch nicht haben einigen können, ob damit unmittelbar der Geist Gottes (vergl. Düsterdieck) oder der durch denselben im Menschen gepflanzte Keim des neuen Lebens (vergl. Ebrard), gemeint sei (vergl. Huther). Ich selbst bin in meinem petrinischen Lehrbegriff (vergl. S. 185. 86. Anm.) noch bei der hergebrachten Anschauung stehen geblieben, die mir aber je länger, desto zweifelhafter geworden ist. Die Stelle I, 2, 14, wonach das ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει den Grund angiebt, weshalb sie den Argen überwunden haben und also nicht sündigen, bietet eine zu augenfällige Wort- und Sachparallele zu I, 3, 9, wo das Gotteskind nicht sündigt, weil τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ μένει, und die Vorstellung von dem Worte Gottes als dem Samen einer höheren Geburt findet sich auch in den urapostolischen Lehrbegriffen 1. Petr. 1, 23 und annähernd Jac. 1, 18 (vergl. m. petr. Lehrbegr. S. 184—86), denen sich Johannes auch sonst,

*) Vergl. J. Koestlin in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1857. S. 372.

wie wir zeigen werden, ſo vielfach anſchließt, daß mir die ſchon von Auguſtin gegebene Erklärung vom Worte Gottes immer noch vorzuziehn zu ſein ſcheint.

Es führt das eben auf den andern Punkt, den wir an jener Erklärung von Reuß (S. 94) auszuſetzen haben, und womit wir zu dem Ausgangspunkte dieſes §. zurückkehren. Reuß ſcheint nemlich ebenfalls die Geburt aus Gott als den Beginn der wahren ζωή anzuſehen. Es ſcheint nun freilich immer eine Inconvenienz darin zu liegen, daß die Geburt aus Gott nicht den Anfang des neuen wahren Lebens, das dem Chriſten mitgetheilt wird, bilden ſoll, und doch iſt es ſo, wie wir gezeigt haben. Aber jede Geburt ſetzt ja bereits ein Lebendiges voraus, das da ans Licht geboren werden ſoll, und ſo wird es auch mit dieſer Geburt aus Gott ſein. Sie kann nicht zu Stande kommen, wenn nicht im Menſchen bereits ein σπέρμα iſt und dieſes σπέρμα iſt das Wort göttlicher Offenbarung, das bereits durch den Glauben angeeignet iſt, in welchem der Menſch die neue Offenbarung Gottes geſchaut hat, das alſo bereits der Grund des wahren Lebens in ihm iſt, welches nun bloß noch durch den Akt der Geburt aus Gott ans Licht geboren wird, und das Kind Gottes ins Daſein ruft, das ſich als ſolches auch äußerlich bethätigen kann. Das eben iſt ja der Sinn der Stelle I, 3, 9, daß der aus Gott Geborene nicht Sünde thut, weil jener in ihn geſenkte und von ihm angeeignete Samen des göttlichen Wortes, der neuen Gottesoffenbarung in Chriſto in ihm bleibt und nun aus dieſem tiefſten Lebensgrunde in ihm das ſündloſe Leben herausgeboren werden kann durch göttliche Machtwirkung.

Das Reſultat der Geburt aus Gott iſt nun die Gotteskindſchaft (Ev. 1, 12. 13), die wir bereits (S. 89) von Lücke ganz richtig als die durch die chriſtliche Erkenntniß von Gott vermittelte Aehnlichkeit mit Gott beſtimmt ſahen, wobei eben nur noch zu erinnern iſt, daß die Geburt aus Gott die nothwendige Folge der wahren Gotteserkenntniß iſt. So wird ja I, 3, 10 als Unterſcheidungszeichen der Gotteskinder und Teufelskinder angegeben, daß dieſe Sünde thun, wie der Teufel von Anfang ſündigt (v. 8) und jene die Gerechtigkeit thun, wie Gott gerecht iſt (I, 2, 29). Und ſo wirft ja Chriſtus den Juden vor, daß der Teufel ihr Vater iſt (Ev. 8, 44), weil ſie ſeine Werke thun (8, 41, vergl. 8, 38), daß

sie aber Abrahams Kinder nicht sein können, weil sie Abrahams Werke nicht thun (Ev. 8, 39. 40). Wir haben hier die einfachste metaphorische Wendung des Kindschaftsbegriffs, wie wir sie in den synoptischen Reden Christi finden (vergl. Matth. 5, 45. 48) und alles, was die Ausleger so häufig aus dem paulinischen Begriff der Adoption in den johanneischen Kindschaftsbegriff hineintragen, ist ihm völlig fremd. Der Begriff der Kindschaft bezeichnet nicht ein gewisses objektives Verhältniß der Gläubigen zu Gott, wie Frommann an der oben angeführten Stelle (S. 626) behauptet, sondern die durch die Geburt aus Gott vermittelte subjektive Wesensähnlichkeit. Auch bei Johannes ist die Kindschaft ein hohes Gut, zu dessen Besitz man die Berechtigung erlangt (Ev. 1, 12), zu dessen Verwirklichung man zwar auch das Seinige thun kann (I, 4, 7), das aber doch eine Gabe der Liebe Gottes bleibt (I, 3, 1), weil ohne ihn jene Selbstthätigkeit nicht zu Stande kommen kann. Während der Gläubige das wahre Leben unmittelbar hat, erlangt er zur Kindschaft durch den Glauben zunächst nur die Berechtigung, die reale Möglichkeit; Gott muß diese ἐξουσία durch die Geburt aus Gott erst realisiren. Aber damit ist keineswegs gesagt, daß die Kindschaft bei Johannes ein bestimmtes Rechtsverhältniß Gott gegenüber sei, wie das Verhältniß der Adoption. Auch an der letztgenannten Stelle, die so oft die Ausleger zu jener Eintragung veranlaßt hat, berechtigt nicht nur nichts dazu, sondern sie führt genau auf den oben angeführten Begriff, indem der Apostel sagt: darum, weil wir Gottes Kinder heißen, — was natürlich das Sein voraussetzt, wenn man auch nicht mit Lachmann καὶ ἐσμέν hinzufügt, — darum erkennt uns die Welt nicht, weil sie nemlich Gott nicht erkannt hat. Diese Begründung setzt doch aufs Klarste voraus, daß eben die Kinder Gottes ihrem Vater wesensähnlich sind und eben darum niemand, der das Wesen Gottes nicht erkannt hat, ihr Wesen erkennen kann. Daher schließt sich auch I, 3, 2 an den Begriff der Kindschaft die Hoffnung der Gotteskinder an, die in nichts anderm besteht, als darin, daß, was hier durch die in einem Punkte, wie wir S. 68 sahen, noch unvollendete Erkenntniß Gottes bewirkt ist, von Wesensähnlichkeit mit Gott, dort, wo wir Gott schauen werden, wie er ist, zur vollen Wesensähnlichkeit vollendet wird. Worin sich freilich dieses Schauen von jenem, und diese

Aehnlichkeit von jener unterscheiden wird, das wissen wir nicht, weil es noch nicht erschienen ist, was wir sein werden, und weil die göttliche δόξα, auf die wir es a. a. O. zurückführen mußten, ja für den Menschen hier auf Erden immer eine Vorstellung bleibt, die man wohl in der Ahnung, aber nie in der klaren Erkenntniß besitzt. Auch die johanneische Kindschaft hat also die Perspektive in eine noch herrlichere Zukunft, die aber keineswegs beruht auf dem mit der Adoption gegebenen Anspruch auf das Kindesrecht und Erbe (Rm. 8, 17), sondern in dem Bewußtsein, daß das Wesen der Kindschaft im Sinne der Wesensähnlichkeit noch nicht vollkommen verwirklicht ist. Daher ist auch die praktische Folge dieser Hoffnung das Streben, diese Vollendung der Gottähnlichkeit zunächst im sittlichen Leben mehr und mehr zu verwirklichen (v. 3).

Fassen wir das Resultat unsrer Untersuchungen über die johanneischen Grundbegriffe zusammen, so laufen sie im Grunde alle dahin zusammen, das Wesen der johanneischen Gnosis verstehen zu lehren. Die wahre Gnosis ist dem Apostel das ewige Leben, das der Gläubige schon im Diesseits besitzt. Sie ist aber nicht eine Spekulation über Gott und göttliche Dinge, sondern eine Erkenntniß Gottes in Jesu Christo, der ebenso in seinem Worte die ihm ursprünglich eignende Erkenntniß Gottes mitgetheilt hat, wie er in seiner ganzen Person und in seinem Leben die wesentliche Offenbarung Gottes ist, und darum das Licht der Welt, in dem Gott selber Licht geworden, und der Welt die Wahrheit zu Theil geworden ist. Der wesentliche Inhalt dieser Offenbarung ist der, daß Gott die Liebe ist. Die wahre Gnosis ist aber ihrem Wesen nach nicht eine theoretische Erkenntniß, sondern ein lebendiges Schauen, in welchem der Mensch, nachdem er unter Betheiligung seiner vollen Selbstthätigkeit, alles seines Verlangens und Wollens das Objekt der Anschauung ergriffen hat und seiner Realität im Glauben zuversichtlich gewiß geworden ist, nun sich auch mit seinem ganzen Geistesleben in dieses Objekt versenkt und festwurzelt, so daß er fortan ganz in Gott und Christo ist und dann andrerseits ebenso nothwendig in seinem ganzen Geistesleben durch dieses Objekt, durch das Sein der Wahrheit oder Gottes und Christi in ihm

beseelt und erneuert wird. Diese Erneuerung vollzieht sich in der Geburt aus Gott, deren Resultat das Gotteskind ist, das auch in seiner ganzen äußeren Lebensgestaltung dem Vater ähnlich wird. Diese großartige und doch so einfache Grundanschauung von der wahren Gnosis bildet die Grundlage in dem ganzen johanneischen Lehrbegriffe, sie geht hervor aus der Auffassung des in Christo gegebenen Heils, als einer neuen Offenbarung über das Wesen Gottes, sie setzt voraus die Einheit des menschlichen Geisteswesens, welches die wahre anschauende Erkenntniß der Offenbarung in Christo nur in seiner Gesammtheit ergreifen und bestimmen kann zu einem wahren unvergänglichen Leben, und sie weist hin auf einen Zustand, in welchem bereits hier auf Erden der Gläubige die volle Seligkeit genießt. Mag man hienach streiten, ob man die Eigenthümlichkeit der johanneischen Lehranschauung lieber als gnostisch, oder als mystisch, oder als idealistisch bezeichnen soll; ohne eine genauere Bestimmung, als sie dergleichen Bezeichnungen zu erhalten pflegen, behalten sie immer etwas schiefes und schielendes. Die johanneische Gnosis kann eben gar nicht verstanden werden in ihrem wahren Wesen, wenn man sie nicht von den Voraussetzungen der gesunden Mystik aus auffaßt, die ihr überall zum Grunde liegt, die aber nichts weniger als „ein unterschiedsloses Durcheinanderschwimmen, als ein nebuloses, nirgends bestimmt anzufassendes Chaos von Anschauungen, Ideenstämmen, Gefühlen und wie man es sonst nennen mag", ist. So charakterisirt Koestlin a. a. O. S. 228 nicht mit Unrecht eine noch häufige Auffassungsweise der johanneischen Mystik, und ihr gegenüber haben wir es versucht, eine strengere Bestimmung über den Inhalt und Zusammenhang der johanneischen Grundbegriffe zu geben, aus denen jene seine eigenthümliche Grundanschauung erwachsen ist.

Damit haben wir aber erst die eine Seite des johanneischen Lehrbegriffs kennen gelernt, diejenige nemlich, welche am unmittelbarsten das Gepräge seiner geistigen Individualität trägt. Denn Johannes war, wie er uns in seinen Schriften entgegentritt, wesentlich eine contemplative Natur, deren innere Harmonie durch den Eintritt der neuen Offenbarung in Christo nicht gestört und in gewaltsame Kämpfe verwickelt, sondern zu der vollen Gemeinschaft mit Gott vollendet wurde, in der er hier schon die höchste Bese-

ligung fand. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß auf die Geſtaltung ſeiner Lehranſchauung noch zwei gleich wichtige geſchichtliche Faktoren mit eingewirkt haben, einmal die Altteſtamentlichen Grundvorausſetzungen, in denen ſein religiöſes Bewußtſein wurzelte und dann die Erſcheinung Chriſti ſelbſt, von der ſeine chriſtliche Lehrentwicklung ihren Ausgangspunkt nahm. Verſuchen wir es nun zuerſt diejenige Seite ſeiner Lehranſchauung näher zu unterſuchen, welche durch jene Grundvorausſetzungen beſtimmt iſt.

Zweiter Abſchnitt.

Die Altteſtamentlichen Grundlagen des johanneiſchen Lehrbegriffs.

Um tiefer in das Verſtändniß der johanneiſchen Lehranſchauung einzudringen, kommt es vor Allem darauf an, ihr Verhältniß zum Alten Teſtamente und ſeinen religiöſen Grundanſchauungen feſt zu ſtellen. Das hat auch Koeſtlin erkannt und demgemäß ſagt er *a. a. O.* S. 40, die Grundidee, von welcher aus der johanneiſche Lehrbegriff aufzufaſſen, ſei die, daß das Chriſtenthum die abſolute Religion iſt, und zwar im Gegenſatze gegen das Judenthum und Heidenthum. Das eben unterſcheide Johannes von den übrigen Schriftſtellern des N. T's., daß er dieſen Begriff des Chriſtenthums ſo beſtimmt, wie kein anderer, ausſpreche, und das Chriſtenthum in einen viel ſtrengeren und ausſchließenderen Grundſatz zu den beiden übrigen herrſchenden Religionen ſeiner Zeit treten laſſe, als ſie, weshalb ſeine Dogmatik immer zugleich Apologetik und Polemik ſei (S. 40. 41). Da ſich die letztere Bemerkung nur auf die Chriſtusreden des Evangeliums beziehen kann, ſo geht dieſelbe offenbar von der Vorausſetzung aus, daß dieſe Reden keinen weſentlich geſchichtlichen Inhalt haben, ſondern nur die Entfaltung der eignen Ideen des Verfaſſers ſind, daß alſo ihre Polemik nicht dem geſchichtlichen Judenthum zur Zeit Chriſti gelte, ſondern der Vorſtellung, welche der Verfaſſer vom Judenthum überhaupt hat. Da wir nun dieſe Vorausſetzung nicht theilen können, ſo müſſen wir von vornherein die Behauptung eines ſolchen ſtrengen und ausſchließenden Gegenſatzes, in welchem das johanneiſche Chriſtenthum zum Judenthum ſtehen ſoll, in Zweifel ziehen. Es fragt ſich dabei vor allem, ob Johannes dem Judenthum eine wirkliche Gottesoffenbarung zugeſteht.

§. 1. Die Gottesoffenbarung im Judenthum.

Wir gehen dabei aus von der Stelle Ev. 4, 22, die wir bereits im erſten Abſchnitte S. 59. 60 beſprachen, wo Chriſtus, ſich den Samaritanern gegenüber mit den Juden identificirend, ſagt: „wir beten an, was wir kennen“ und damit den Juden eine richtige Gotteserkenntniß zuſpricht. Dieſer Satz ſcheint nun freilich in einem auffallenden Widerſpruch damit zu ſtehen, daß erſt Chriſtus die volle Gottesoffenbarung gebracht (Ev. 1, 17.) und ſo die richtige Gotteserkenntniß ermöglicht hat, weshalb auch Koeſtlin a. a. O. S. 88 ſagt, dem Judenthum, welches den Sohn nicht kennt, ſpreche Johannes den Charakter einer Gott offenbarenden Religion ab. Allein gerade der Zuſammenhang jener Stelle weiſt uns auf die Löſung dieſes Widerſpruchs hin. Denn wenn dort jener Satz dadurch begründet wird, daß das meſſianiſche Heil aus den Juden herkommt, ſo iſt es klar, daß ſich jene Gotteserkenntniß, welche die Juden vor den Samaritanern voraus hatten, nur auf die geſchichtlichen Gottesoffenbarungen gründen kann, welche das Kommen des Heils aus den Juden vorbereiteten. Wenn demnach die Ausleger gewöhnlich zu dem οὐκ οἴδατε bemerken, daß es nur relativ gemeint ſei, ſo hätten ſie nicht überſehen ſollen, daß das οἴδαμεν, ſofern es vom Standpunkte des jüdiſchen Volkes aus geſagt iſt, ebenſo nur ein relatives ſein kann. Denn ſo wenig die das Kommen des Heils, d. h. nach Johannes die vollkommene Offenbarung Gottes vorbereitenden Offenbarungen ſchon den vollen Inhalt der vollkommenen Gottesoffenbarung in ſich tragen konnten, ſo wenig kann die auf dieſe ſich gründende Erkenntniß bereits eine vollkommene ſein.

Daß ſie Johannes trotzdem ohne Clauſel als ein εἰδέναι bezeichnet, darf uns nicht auffallen. Es iſt das auch ſonſt ſeine Weiſe, die verſchiedenen Stufen in der Entwicklung des geiſtigen Lebens nicht nach ihren Beſonderheiten, ſondern nach dem Einen, identiſchen Weſen zu bezeichnen, das durch ſie hindurchgeht. Am bekannteſten iſt dieſe Erſcheinung bei dem Begriff des πιστεύειν. Obwohl die zuerſt gewonnenen Jünger nach Ev. 1, 42. 46 und beſonders nach 1, 51 zweifellos bereits an Chriſtum glauben, ſo heißt es doch 2, 11 von ihnen, nachdem ſie das erſte Allmachtswunder Chriſti geſehen: und ſeine Jünger

glaubten an ihn. Es ist offenbar damit gemeint, daß sie auf Grund dieser neuen Selbstbezeugung Christi eine neue, höhere Stufe des Glaubens beschritten; aber es wird dieselbe durch den einfachen Ausdruck πιστεύειν εἰς αὐτόν bezeichnet, als ob sie vorher noch nicht an ihn geglaubt hätten. Und obwohl Petrus im Namen der Jünger Ev. 6, 69 ihren Glauben im entscheidenden Momente bekannt hat, so redet Christus dennoch Ev. 13, 19. 14, 29 so, als sollten sie erst nach seinem Heimgange zum Glauben gelangen, und fordert sie Ev. 14, 11 zum Glauben auf. Ja auch sie selbst sprechen 16, 30 so, als fühlten sie, daß sie erst jetzt zum Glauben gelangen. Umgekehrt heißt es von den Einwohnern Jerusalems, daß viele von ihnen glaubten an seinen Namen (Ev. 2, 23); und dennoch wirft Christus dem einen von ihnen, der uns vorgeführt wird, und seinesgleichen ihren Unglauben vor (3, 12). Ebenso mußte der Königische, wenn er mit seiner Bitte (4, 47) zu Christo kam, Glauben haben, und doch wirft ihm nicht nur Christus Unglauben vor (4, 48), sondern der Evangelist erzählt, daß er zum Glauben kam, als hätte er noch gar keinen gehabt (4, 53). So fordert Christus von der Volksmenge, die doch nach 6, 14 an seine Messianität glaubte, 6, 29 den Glauben, und bezeichnet sie 6, 64 als οὐ πιστεύοντες; so sagt Joh. 7, 5 von den Brüdern Christi, daß sie nicht an ihn glaubten, obwohl doch ihre Rede einen gewissen Glauben zeigt. Nicht anders ist es in dem johanneischen Briefe, wo einmal der Glaube die grundlegende Bedingung des Christenwesens ist (I, 3, 23) und dann doch auch wieder, wie wir im ersten Artikel S. 92 sahen, jener die Welt und die Irrlehre überwindende Glaube (I, 5, 4), welcher die Frucht und Folge der Geburt aus Gott ist (I, 5, 1) einfach als der Glaube an Jesum den Christ oder den Sohn Gottes (I, 5, 5) bezeichnet wird. Wie hier der Glaube trotz der verschiedenen Gestalt, welche er natürlich auf seinen verschiedenen Entwicklungsstufen dadurch annimmt, daß der Inhalt der zuversichtlichen Ueberzeugung von der Wahrheit und Realität des in Christo geschauten ein neuer höherer ist, doch immer nur seinem tiefsten Wesen nach als Glaube bezeichnet wird, so kann auch die Gotteserkenntniß trotz des verschiedenen Inhalts, den sie nothwendig auf den verschiedenen Stufen der Offenbarung haben muß, dennoch überall als wahre Erkenntniß

bezeichnet werden, sobald sie nur auf dem Glauben an die auf jeder Stufe gegebene geschichtliche Gottesoffenbarung ruht. Umgekehrt aber kann, ja muß dann auch jede Erkenntniß Gottes, die auf einer früheren Offenbarungsstufe zurückbleibt, obwohl sie an sich einen richtigen Inhalt haben kann, als Nichtkenntniß betrachtet werden, sobald sie sich gegen die bereits eingetretene höhere Stufe der Gotteserkenntniß verschließt. Daher kennen die Samaritaner nicht was sie anbeten, weil sie die Offenbarung Gottes in den Propheten verwerfen (Ev. 4, 22), darum erkennen die ungläubigen Juden Gott nicht, wie wir im ersten Abschnitt S. 60 sahen, weil sie die Offenbarung Gottes in Christo verwarfen (Ev. 8, 54. 55. Vergl. 7, 28. 8, 19. 15, 21. 16, 3).

Das Judenthum hat also eine Gottesoffenbarung. Hiegegen könnte man sich nun freilich mit einigem Scheine auf Ev. 1, 18 berufen, wo es im Gegensatz gegen die Offenbarung durch den eingeborenen Sohn heißt: „Niemand hat Gott jemals gesehen" (vergl. 6, 46), während III, 11 voraussetzt, daß man im Christenthume Gott gesehen hat (vergl. Ev. 14, 9).*) Allein jenes ἑώρακεν bezeichnet, wie aus der durch das εἶναι εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός begründeten Vermittlung der Gotteserkenntniß durch den Sohn erhellt, die unmittelbare, intuitive Gotteserkenntniß, deren Möglichkeit im alten Bunde schon Exod. 33, 20 verneint. Gott offenbarte sich damals Einzelnen nur, indem sein Wort an sie erging (Ev. 10, 35), oder indem sie eine Erscheinung desselben (Ev. 5, 37 vergl. Luc. 3, 22. 9, 29) in der Vision oder Theophanie sahen. Nicht also nur ihrem noch unvollkommenen Inhalte nach, sondern auch ihrer Form nach ist die Offenbarung des Judenthums eine von der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo verschiedene, weil man in Christo wirklich den Vater sieht (Ev. 14, 9). Freilich sagt Christus in der Stelle Ev. 5, 37 zu den Juden, sie hätten nicht eine Stimme Gottes gehört, noch eine Erscheinung desselben gesehen und wir sind durchaus nicht gemeint, dies auf die Unempfänglichkeit der Juden gegenüber der Offenbarung im A. T. zu beziehen, wie noch Meyer und Luthardt thun; denn erstens liegt

*) Wenn es auch im Christenthume noch heißt, daß keiner je Gott geschaut hat (I, 4, 12. vergl. v. 20), so kann dies nur von sinnlicher Anschauung verstanden werden.

der Nachdruck nicht auf dem Nichthören und Nichtsehen, sondern auf dem vorangestellten Objekt und zweitens müßte durchaus etwa durch ein Demonstrativpronomen angedeutet sein, daß Christus die in der Schrift enthaltene μαρτυρία Gottes meint, von der er eben zu reden begonnen hat. Er spricht also den Juden wirklich die beiden Formen prophetischer Offenbarung ab (vergl. de Wette z. d. St.) und will eben sagen, daß er, wenn er von einer μαρτυρία Gottes rede, nicht diese Formen meine, in denen sich Gott den Propheten bezeugte. Aber es ist auch klar, daß jenes Wort sich eben nur auf die Juden seiner Zeit bezieht, die in der offenbarungslosen Zeit lebten. Darum liegt auch hierin direkt kein Vorwurf der Unempfänglichkeit, wenn auch das Verstummen der Prophetie in den letzten Jahrhunderten vor Christo von den frommen Juden sicher als ein Strafgericht über das tiefgesunkene Volk empfunden ward. Und wenn er nun v. 38 fortfährt: „und sein Wort habt ihr nicht in euch bleibend", so zeigt schon der Wechsel der Ausdrucksweise, wonach das folgende nicht durch ein neues οὔτε angefügt wird, daß dies neue Moment nicht ganz den beiden vorigen coordinirt ist. Vielmehr deutet Christus nun positiv an, worin sie jene μαρτυρία Gottes haben, nemlich in dem λόγος τοῦ θεοῦ, dem Schriftwort. Nur darum, weil er auch von diesem gleich zeigen muß, warum es ihnen nicht eine μαρτυρία über Christum geworden, weil sie es eben nicht bleibend in sich haben, so daß es das bestimmende Prinzip ihres inneren Lebens geworden ist, nur darum reiht er auch diese Aussage mit einem καί an, das man also nicht ohne weiteres mit älteren Auslegern als gegensätzliche Partikel fassen darf.

Die Gottesoffenbarung, welche das Judenthum hat, ist also keine bis auf die Gegenwart Christi herabreichende; sie gehört der geschichtlichen Vergangenheit an, in der noch das Wort Gottes an die Propheten ergangen ist. Aber auch die Gegenwart besitzt es noch in den γραφαί, auf die darum Christus auch sofort v. 39 zu sprechen kommt. Diese Schrift ist ein untrügliches Wort Gottes, das nicht gebrochen werden kann (10, 35) und beruht darum zweifellos auf wirklicher Gottesoffenbarung. Aber die Juden seiner Zeit hatten es eben nur in ihren Bücherrollen als Gegenstand eines unfruchtbaren Forschens; zu einer wahrhaft inneren Aneig-

nung kam es nicht. Wenn nun Christus in diesem Zusammenhange sagt, daß sie meinen, in diesen Schriften das ewige Leben zu haben, so zeigt schon der Nachdruck, den das ὑμεῖς hat, daß er diese ihre Meinung nicht billigt, wie die meisten neueren Ausleger behaupten, Hilgenfeld*) aber mit Recht leugnet. Wenn sie meinen, in ihnen das ewige Leben zu haben, so kann das in ihrem Sinne nur heißen, daß sie meinen, durch den Vorzug, welchen ihnen der Besitz der in den Schriften enthaltenen Gottesoffenbarung vor allen Völkern gab, des Messiasheils gewiß zu sein (vergl. Röm. 2, 17); im Sinne Christi aber kann in diesen Schriften, selbst wenn sie von ihm zeugen, an sich das ewige Leben nicht unmittelbar sein, da dieses nur durch den Glauben an Christum gewirkt werden kann. Daher schließt sich ja auch v. 40 an: und ihr wollt nicht zu mir kommen, damit ihr das Leben habt. Diese Worte knüpfen nemlich nicht an die Aussage an, daß jene Schriften von ihm zeugen, da diese nur parenthetisch das Einzige, was Christus in Betreff des von den Juden diesen Schriften beigelegten Werthes zugestehen kann, einschalten, sondern an das über die Stellung der Juden zu diesen Schriften Gesagte. Denn eben weil sie bereits in den Schriften das Leben zu haben wähnen, wollen sie nicht zu ihm kommen, um dasselbe erst zu empfangen. Es ist nach allem Gesagten schlechthin unmöglich, die Stelle Ev. 10, 8 auf alle vorchristlichen Führer des Gottesvolkes, sofern diese doch großentheils die Träger der dem Judenthum gegebenen Gottesoffenbarung waren, zu beziehen, und daß dies auch exegetisch nicht angeht, hat Meyer gegen Hilgenfeld ausreichend nachgewiesen.

Diese Anerkennung der Gottesoffenbarung in Israel ist nun aber natürlich nichts der johanneischen Lehranschauung Eigenthümliches; wir müssen dieselbe voraussetzen, wenn wir nicht die johanneischen Schriften aus dem geschichtlichen Kreise der apostolischen Zeit herausreißen, und in eine häretisch-gnostische Sphäre entrücken wollen. Ebenso natürlich ist aber, daß dieser Gottesoffenbarung die christliche als die vollkommene gegenüber tritt, da selbst, wenn wir den Apostel Johannes auf den Standpunkt des unentwickeltsten

*) Vergl. Dr. A. Hilgenfeld, das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle 1849. S. 213.

Judenchristenthums herabdrücken wollten, die Art, wie ihm nach dem in den ersten Abschnitte erörterten die Gottesoffenbarung, welche in Christo gegeben, alles christliche Heil und Leben vermittelt, nothwendig fordert, daß eben in diesem Punkte das Neue liegt, wodurch das Christenthum über das Judenthum hinausgeht. Allein die Frage, auf die es uns hier vor Allem ankommt, ist die, wie sich nun der Apostel das Verhältniß der Alttestamentlichen und der Neutestamentlichen Gottesoffenbarung gedacht habe, ob mehr unter der Kategorie des Gegensatzes oder unter der des Fortschritts vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, der dann eine wesentliche Verwandtschaft nicht ausschließt. Hier könnten wir noch immer im Wesentlichen auf die Koestlinsche Auffassung hinauskommen. Gehört doch auch nach Schmidt der johanneische Lehrbegriff seinem Charakter nach der zweiten Grundform der apostolischen Lehre an, welche das Christenthum vorzugsweise in seinem Unterschiede vom alten Bunde auffaßt. Nur daß Johannes nicht erst polemisch gegenüber dem alten Bunde die Eigenthümlichkeit des Christenthums geltend macht, sondern im ruhigen Besitz und in der ruhigen Anschauung derselben begriffen ist, so bedeutsam er auch den Gegensatz hervorhebt (a. a. O. II. S. 364. 65.)

Wir gehen auch bei dieser Betrachtung von der zuletzt besprochenen Stelle aus. Die Schriften sind es, die von mir zeugen, sagt Christus Ev. 5, 39. In den Schriften aber ist das Wort Gottes (5, 38) und so ist es in den Schriften Gott selbst, der von ihm gezeugt hat (5, 37). In wie umfassendem Maße dies gemeint ist, das lehren die zahlreichen Schriftcitate des Evangeliums, in denen es kaum unserm ersten Evangelium nachsteht. So sagt Christus Ev. 13, 18, daß in dem feindseligen Verhalten des Judas gegen ihn die Schrift (Psalm 41, 10) erfüllt werden mußte (vergl. 17, 12). Damit ist nicht gemeint, daß das individuelle Erlebniß des Psalmisten bei Christo sich wiederholte (de Wette), daß der theokratische Dulder seinen Antitypus im Messias hat (Meyer) oder daß wie David, so auch Ahitophel hier sein Gegenbild finden mußte (Luthardt), da diese moderne typische Auffassung der eigentlich messianischen Weissagung dem N. T. völlig fremd ist; sondern es ist gemeint, daß die Schrift es vorausbezeugt hat, daß der Tischgenosse des Messias wider ihn seine Ferse erhoben hat, gerade wie

in dem Wort des Gesetzes (im weiteren Sinne), das Christus 15, 25 anführt, der Psalmist im Namen des Messias sagt: Sie haben mich gehasset ohne Ursach (Psalm 34, 19) und in den Propheten von der messianischen Zeit geschrieben steht: Sie werden alle von Gott gelehret sein (Ev. 6, 45 vergl. Jes. 54, 13). Ganz ebenso sieht Johannes die Einzelheiten der Leidensgeschichte in der Schrift vorausbezeugt. So war die Weissagung des Sacharja (9, 9) von dem Einzuge Christi mit Bezug auf Christum geschrieben (Ev. 12, 15. 16), so ist Psalm 21, 19 in der Kleidervertheilung (19, 24), so Psalm 69, 22 in der Tränkung (19, 28), so Psalm 34, 21 in der Unterlassung des Beinzerbrechens (19, 36) und Sacharja 12, 10 in dem Lanzenstich (19, 37) erfüllt. So redet endlich Jesajas 53, 1. 6, 9. 10 im Namen des Messias (12, 38–40), in dessen Geschick seine Weissagung sich erfüllt hat, und ebenso der Psalmist (Psalm 69, 10), an dessen Wort sich die Jünger erinnerten, als Jesus im heiligen Eifer den Tempel reinigte. (Ev. 2, 17). Allein mit diesen einzelnen Citaten ist natürlich lange nicht der von Christo zeugende Inhalt der Schrift erschöpft. Bezeichnet doch Philippus Ev. 1, 46 den Messias als den, von welchem Moses und die Propheten geschrieben haben. Sagt doch Christus, Moses habe von ihm geschrieben (Ev. 5, 46), ohne daß auch nur eine Stelle aus der Thora im engeren Sinne in ähnlicher Weise angezogen wird. Wir werden das auch keineswegs bloß auf eine einzelne Weissagung wie Deuter. 18, 15 beziehen können (vergl. Meyer gegen de Wette), vielmehr zeigt uns eine Stelle wie Ev. 3, 14 hinreichend, wie reich, auch abgesehen von den direkten Weissagungen, das Zeugniß war, das die Schrift durch ihre Vorbilder von Christo ablegte.

Es ist dieser Stellung des johanneischen Evangeliums zur Prophetie gegenüber in der That eine gewagte Behauptung, wenn Koestlin a. a. O. S. 133 ihm eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den prophetischen Theil des alten Test. zuschreibt. Wenn er dafür auf Ev. 7, 42 verweist, wo Johannes den Streit der Juden darüber, ob der Messias aus Davids Geschlecht und von Bethlehem herkommen solle, nicht schlichte, so bedarf wohl dieser Grund für jeden, der dem Apostel noch irgend einen Rest von naiver Geschichtschreibung zutraut, keiner Widerlegung. Sodann will er aus

Ev. 15, 25 (worauf wir noch zurückkommen) beweisen, daß die Prophetie nur für das Judenthum Bedeutung habe. Aber wie, ist denn etwa das vierte Evangelium mit allen Nachweisungen, die der Evangelist von der Erfüllung der Schrift giebt, für Juden geschrieben? Oder spricht etwa Christus in den oben erwähnten Stellen 13, 18. 15, 25. 17, 12 zu Juden? Sagt er nicht 13, 19 ganz ausdrücklich zu seinen Jüngern, die doch bereits Christum angenommen haben, also in jenem Sinne, in welchem das Judenthum den Gegensatz zum Christenthum bildet, nicht mehr Juden sind, daß er sie auf die Alttestamentliche Weissagung verweise, damit wenn dieselbe sich erfüllt, sie glauben möchten, daß er es sei, von dem die Schrift zeugt.*) Dies Zeugniß der Schrift hat also jedenfalls auch noch für die Christen seine Bedeutung zur Befestigung und Beförderung ihres Glaubens. Aber darin eben, daß nur von einem Zeugniß, nicht von der Verheißung die Rede ist, findet Koestlin a. a. O. S. 134, daß es bei Johannes nur noch zu einer Akkomodation an den Begriff der Prophetie kommt. In der That ist das Zeugniß diejenige Seite der Prophetie, die für Johannes allein in Betracht kommt.

Das sieht man recht deutlich an der Art, wie der letzte der Propheten, Johannes der Täufer, im Evangelium behandelt wird. Er ist ein Mensch von Gott gesandt, also ein Prophet. (Ev. 1, 6, vergl. 3, 28. 1, 33.) Er hat eine Stimme Gottes gehört (Ev. 1, 33) und eine Erscheinung gesehen (Ev. 1, 32. 34); aber wie das Evangelium selbst von ihm und seiner Wirksamkeit nichts anders mittheilt, als seine μαρτυρίαι (1, 19. 34), so faßt auch der Prolog die Bedeutung seiner Erscheinung dahin zusammen, daß er gekommen sei zum Zeugniß (1, 7. 8). Allein der Grund davon liegt nicht in einer niedrigeren Auffassung von der Bedeutung der Prophetie, sondern lediglich darin, daß, wie wir in unserm ersten Artikel gezeigt haben, das Wesen des Christenthums für Johannes in der neuen Gottesoffenbarung liegt, die uns in Christo zu Theil geworden ist. Kommt darum im Christenthum alles darauf an, daß Christus, der Gottgesandte, erkannt und

*) Ich bemerke, daß ich es für willkürlich halte, wenn man das ὅτι ἐγώ εἰμι ohne weiteres ergänzt: daß ich der Messias sei. Es kann doch nach dem Vorigen nur ergänzt werden: der, von dem die Schrift solches sagt. Dies ist aber freilich nach hergebrachter Annahme der Messias.

geglaubt werde als das, was er ist, so kann als die dem Christenthum verwandte, ihm zustrebende Seite der Prophetie nur dies hervorgehoben werden, daß sie ein den Glauben erweckendes (1, 7) Zeugniß ablegt. Daß die Prophetie von dieser Seite einen pädagogischen Zweck und damit ihren Zweck außer sich hat (vergl. Koestlin a. a. O.), kann dieselbe unmöglich herabsetzen, da es sich ja hier eben nur um ihr Verhältniß zu einem andern, zu der Gottesoffenbarung in Christo handelt. Daß sie aber damit den Charakter einer Verheißung verliert, was auch Reuß a. a. O. S. 386 zu behaupten scheint, der überhaupt in der Behandlung der μαρτυρία im Wesentlichen mit Koestlin zusammenstimmt (vergl. S. 385), ist ganz unrichtig, da ja eben durch die Erfüllung, das πληρωθῆναι der in ihr enthaltenen Verheißung das Zeugniß abgelegt wird, daß der, in welchem sich ihre Verheißung erfüllt, der Messias sei. Noch viel weniger aber kann man es eine Herabsetzung der Prophetie nennen, wenn ihr Zeugniß in Johannes dem Täufer mit dem Erscheinen Christi selbst zurücktritt (3, 29. 30). Der, welcher gekommen war, vom Licht zu zeugen, ist eben nicht das Licht selbst (1, 8). Darum bedarf Christus, nachdem er aufgetreten und ein anderes göttliches Zeugniß in seinen Werken empfangen hat (5, 36), seines Zeugnisses nicht mehr; aber dennoch läßt er es wegen seiner Bedeutung für die, welche dadurch etwa zum Glauben und somit zur Errettung gelangen können, gelten (5, 34). Wenn Christus hier sein Zeugniß als ein menschliches bezeichnet, obwohl er doch gleich darauf das Zeugniß der Prophetie in der Schrift als ein unmittelbar göttliches annimmt (5, 37. 39), so kann dies seinen Grund nur darin haben, daß Johannes der Täufer den Juden, die ihn nicht anerkannten, als ein bloßer Mensch galt, während das Zeugniß der Schrift auch ihnen ein göttliches war. Der wesentliche Unterschied aber zwischen dem, der das Licht selbst war, und dem, der nur vom Lichte zeugte, spiegelt sich auch noch in einer andern Stelle. Johannes der Täufer sagt von sich selbst, er sei irdischer Herkunft und trage darum die Beschaffenheit alles Irdischen an sich, womit er wohl auf das Temporäre und Vorübergehende seiner Erscheinung anspielt (3, 31). Wenn er dann aber fortfährt: καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ, so möchte ich nicht mit Meyer erklären: er redet, was er auf Erden, also in

menschlicher Beschränkung erkannt hat. Denn wenn auch allerdings der durch den Anschluß an das ἐκ τῆς γῆς ἐστίν und durch den Gegensatz zu v. 32 hervorgerufene Ausdruck leicht mißverständlich ist und scheinbar zu viel sagt (vergl. de Wette z. d. St.), so ist es doch nicht nothwendig, ihn in einer Weise zu fassen, die so stark, wie es bei Meyer geschieht, die prophetische Begabung des Täufers in Frage stellt. Der Ausdruck sagt doch in der That nichts Anders, als daß seine Rede ihren Inhalt von der Erde her entnimmt, also τὰ ἐπίγεια (3, 12) zu ihrem Gegenstande hat. Das ist ja aber, richtig gefaßt, eine ganz correkte Bezeichnung für das Zeugniß des Täufers vom Lichte im Gegensatz zu diesem Lichte selbst. Denn während Christus allein die Gottesoffenbarung selbst bringt, also τὰ ἐπουράνια (3, 12) verkündigt, hat der Täufer nur zu zeugen von dem irdischen Träger dieser Gottesoffenbarung, damit derselbe erkannt und geglaubt werde als das, was er ist. Damit besteht es denn vollkommen, daß Christus, wo er von der Geisteswirkung redet, die doch auch ein ἐπίγειον ist, weil sie sich an den Menschen auf Erden vollzieht, den Täufer mit einschließend sagt: wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben (3, 11). Denn auch das Zeugniß des Täufers von dem Herabkommen des Geistes auf Christum, das seiner Verkündigung von der Geistestaufe Christi zum Grunde liegt (1, 33) beruht ja auf einem ἑωρακέναι (1, 34), und einem dadurch vermittelten εἰδέναι.*)

§. 2. Das mosaische Gesetz.

Wir sehen also, daß Johannes die eine Seite der Alttestamentlichen Gottesoffenbarung, die Prophetie sowohl in der heiligen Schrift als in ihrem letzten Repräsentanten, dem Täufer nicht nur ihrem göttlichen Ursprung und ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung

*) Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß wie die Neueren fast einstimmig annehmen, hier und nur hier in unserm Evangelium der Plural ein bloß rhetorischer sei, da ich für diesen ganz singulären rhetorischen Gebrauch kein Motiv auffinden kann. Dagegen lag es für Christum sehr nahe, sich hier mit dem Täufer zusammenzuschließen, da die Unempfänglichkeit, welche der Pharisäer ihm gegenüber zeigte, ihren Grund mit darin hatte, daß er mit seinen Gesinnungsgenossen die Verkündigung des Täufers nicht angenommen hatte, und da von dem, wovon hier Christus handelte, ja Johannes in seiner Bußpredigt

nach anerkennt, ſondern daß er nach dieſer Seite hin ſehr häufig und gefliſſentlich die innige Beziehung, in welcher die Altteſtamentliche Gottesoffenbarung zu der Offenbarung in Chriſto ſteht, hervorhebt. Darum iſt aber die Prophetie noch lange nicht „ein Chriſtenthum mitten im Judenthum", wie Koeſtlin S. 53 behauptet, um dieſen Beſtandtheil des Judenthums ganz von der Betrachtung über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum ausſcheiden zu können. So wenig das Zeugniß vom Licht das Licht ſelbſt iſt, ſo wenig kann die Prophetie mit dem Chriſtenthum ſelbſt identificirt werden. Nach Koeſtlin a. a. O. unterſcheidet nemlich Johannes „zwei Beſtandtheile des Judenthums, die beſtehende moſaiſche Religion und die zum Chriſtenthum hinſtrebende Prophetie. Jene wird ſchlechthin verworfen, dieſe findet in der neuen Religion eine Erfüllung." Wie falſch dies iſt, das erhellt ja ſchon daraus, daß auch Moſes ſelbſt von Chriſto geſchrieben hat, daß der Glaube an Moſes den Glauben an Chriſtum zur nothwendigen Folge hat (5, 46). Jene Unterſcheidung iſt alſo mindeſtens ſehr ungeſchickt, da ja auch die Weiſſagung des Moſes mit zur moſaiſchen Religion gehören muß; man könnte alſo höchſtens von dem Geſetz im Gegenſatze zur Prophetie reden und darauf beſchränkt denn auch Koeſtlin S. 135 jene Behauptung.

Um dieſelbe richtig zu würdigen, muß man zuerſt die Frage aufwerfen, ob Johannes das Geſetz ebenfalls als eine Seite der Gottesoffenbarung im alten Bunde anerkennt. Hierüber kann doch aber eigentlich gar kein Zweifel ſein. Iſt Moſes einmal als Prophet anerkannt und das iſt er nach 5, 46, ſo kann doch das Geſetz, das Moſes gegeben hat (7, 19. 23), ebenfalls nur aus ſeinem prophetiſchen Geiſte gekommen ſein, es muß eine Gottesoffenbarung enthalten. Wie wunderlich wäre es auch, daß nicht nur die Schriften des Moſes (1, 46), ſondern auch im weiteren Sinne das A. T. bei Johannes, deſſen göttliche Autorität im Ganzen er anerkennt, als *νόμος* bezeichnet wird (10, 34. 15, 25), wenn grade der *νόμος* dem Apoſtel derjenige Beſtandtheil des A. T. wäre, den er nicht als göttlich anerkannte.

---

und in der Verkündigung von der Geiſtestaufe des Meſſias auch geredet haben mußte. Es handelte ſich ja hier noch nicht um *τὰ ἐπουράνια*, deren *ἐφοδιαστέναι* allerdings Chriſto allein zukommt (8, 13. 32), ſondern um die Geburt aus Waſſer und Geiſt, auf die ja ſchon die Bußtaufe des Johannes hinwies.

Allein es wird ja auch 10, 35 die unauflösliche Autorität der γραφή ohne Einschränkung behauptet, und einen Bestandtheil derselben bildet ja der νόμος, so daß dieser durchaus an der Göttlichkeit des in den Schriften enthaltenen Gotteswortes (5, 38) participiren muß.

Von einer schlechthinigen Verwerfung des Gesetzes kann also schon gar nicht die Rede sein. Dafür lassen sich aber leicht auch noch andre Beweise beibringen. Grade wie bei den Synoptikern (z. B. Matth. 12, 5. 11) rechtfertigt Christus seine Sabbathheilung durch eine Verweisung auf die durch das ganze Gesetz bedingte Sabbathobservanz der Juden, nach welcher bei einer Collision der Sabbath dem Gesetz der Beschneidung weichen muß, wodurch nicht nur der Sabbath sondern auch die Beschneidung im Prinzip anerkannt wird (Ev. 7, 22. 23). Denn daß durch die Verwahrung, daß die Beschneidung nicht von Moses, sondern von den Vätern herrührt, ihre Bedeutung nicht herabgesetzt werden soll, wie noch Baumgarten-Crusius z. d. St. behauptete, folgt aus dem ganzen Zusammenhange, wonach gegen sie sogar das Sabbathgesetz zurücktreten muß; vielmehr folgt daraus nur, daß auch die vormosaischen Einrichtungen in ihrer Autorität anerkannt werden. Wenn Christus für seine Person sich 5, 17 von dem Gebot der Sabbathruhe entbunden weiß, so führt er dies v. 19 so ganz auf sein eigenthümliches Verhältniß zum Vater zurück, daß daraus für eine Abrogation des Gesetzes kein Schluß gezogen werden darf. Nicht anders ist es mit dem Tempelcultus. Es ist durchaus unrichtig, wenn Koestlin a. a. O. S. 136 sagt, der Tempel sei ihm nur „eine geweihte Stätte, die Jesus gegen Entehrung durch weltliche Geschäfte in Schutz nimmt"; sie ist ihm ganz, was sie nach dem Alttestamentlichen Cultusgesetz ist, das Haus Gottes, seines Vaters (Ev. 2, 16) und 2, 19. 21 giebt einen beachtenswerthen Wink für die typische Auffassung des Tempelinstituts. Wenn Jesus der Samaritanerin sagt, daß man einst weder auf Garizim noch in Jerusalem anbeten werde (4, 21), so weist er damit auf eine Zukunft hin, wo allerdings mit dem Fall des Tempels auch die Abrogation des Tempelcultus eintrat; allein wenn er nachher sagt, die Stunde, wo die wahrhaften Anbeter Gott in Geist und Wahrheit anbeten (4, 23) sei schon da, so läßt er ausdrücklich jenes

Negative fort. Denn er und ſeine Jünger ſind noch, wie gerade unſer Evangelium berichtet, wiederholt zum Feſte heraufgezogen und die Art, wie er ſich dort ſtets im Tempel bewegt, ſetzt unwiderſprechlich voraus, daß er ſich mit ihnen am Tempelcultus betheiligte, weil ſonſt in ſeinem Conflikt mit der hierarchiſchen Parthei dieſe Verachtung des Tempelcultus an heiliger Stätte hätte zur Sprache kommen müſſen. So ſetzt auch die Anbetung in Geiſt und Wahrheit an ſich noch keineswegs die Abrogation des Tempelcultus voraus. Wie hoch aber der Evangeliſt die durchs Geſetz eingeſetzte Hoheprieſterwürde achtete, dafür iſt der ſchlagendſte Beweis die Stelle 11, 51, wo Johannes den, welcher in jenem denkwürdigen Todesjahr Chriſti der Träger dieſer höchſten geiſtlichen Würde war, für geeignet achtet, daß Gott durch ihn eine Weiſſagung verkündete, welche er unbewußt und wider Willen ausſprechen mußte.*)

Nach alle dieſem können wir unmöglich eine Erklärung Chriſti gegen das Geſetz oder eine Erklärung des Johannes darüber, daß die Chriſten das Geſetz nichts angehe (Vergl. Reuß. a. a. O. S. 383.) darin finden, wenn Chriſtus 8, 17. 10, 34 den Juden gegenüber das Geſetz „euer Geſetz" nennt, ſondern es ſoll beide Male nur andeuten, daß er ex concessis argumentire, ſie von ihren eigenen Vorausſetzungen aus widerlege. In der erſten Stelle weiſt er darauf hin, weil ſie offenbar gerade von der hier angezogenen Geſetzesbeſtimmung aus (Deut. 19, 15) ſein Zeugniß in eigener Sache verworfen hatten (Ev. 8, 13); in der zweiten, weil ſie eben auf Grund ihres Geſetzes ihn wegen Gotteslästerung ſteinigen wollten (10, 33). So wird er denn alſo auch 15, 25, wo er den Jüngern gegenüber von dem Geſetz der Juden redet, dies nur darum thun, um anzudeuten, daß eben dies Geſetz, auf Grund deſſen ſie ihn zu haſſen vorgaben, ihren Haß als einen grundloſen bezeichne. Iſt es doch in den beiden letzten Stellen ganz klar, daß er eben aus dieſem Grunde

*) Wir übergehen die Stellen 1, 29. 19, 36, in denen man gewöhnlich eine Anſpielung auf das Paſſahlamm findet; denn die erſte hat nach richtiger Auslegung (Vergl. Meyer z. d. St.) mit dem Paſſahlamm gar nichts zu thun und die Beziehung der zweiten auf das Geſetz über die Paſſahlämmer, welche eine ganz andere Faſſung des ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ als die ſonſt bei Johannes übliche fordert, iſt zum mindeſten höchſt zweifelhaft, weshalb wir mit Brückner z. d. St. die Beziehung auf Pſalm 34, 21 vorziehn.

die Schrift als das Gesetz in weiterem Sinne bezeichnet, obwohl es Psalmstellen sind, auf die er sich bezieht. Endlich macht Christus es 7, 19 den Juden ausdrücklich zum Vorwurf, daß sie nicht das Gesetz halten, so daß er selber also von ihnen das Halten des Gesetzes fordert, die bindende Autorität des Gesetzes für sie ausdrücklich anerkennt. Da er nun aber nach 4, 22 sich in seiner geschichtlichen Stellung durchaus als Jude fühlt, so muß Christus auch nach Johannes die Gültigkeit des Gesetzes für sich und die Seinen ebenfalls anerkannt haben, soweit nicht im einzelnen Fall die Rücksicht auf sein einzigartiges Verhältniß zu Gott ihn für seine Person darüber hinaushob (Vergl. 5, 17).

Eine ganz andere Frage ist, wie Johannes zu der Zeit, als er das Evangelium und die Briefe schrieb, zum Gesetze stand. Damals war mit dem Fall des Tempels längst die Abrogation des Gesetzes in seiner Alttestamentlichen Fassung als eine göttlich *gewollte* entschieden. Auch nicht die leiseste Andeutung weist darauf hin, daß in dem Gesichtskreise des Apostels noch ein Festhalten an dem mosaischen Gesetze stattfand, zu dem er eine Stellung einnehmen mußte. Die Objektivität, womit Johannes von der Reinigung der Juden (Ev. 2, 6), von dem Passah der Juden (Ev. 2, 13. 6, 4) und den Festen der Juden überhaupt (Ev. 5, 1. 7, 2) redet, erklärt sich allerdings auch daraus, daß er für heidenchristliche Leser schreibt, aber sie setzt doch voraus, daß diese jüdischen Gebräuche innerhalb der christlichen Kreise, in welchen die heidenchristlichen Leser seiner Schriften lebten, keine Nachahmung mehr fanden. Es ist demnach kein Zweifel, daß das mosaische Gesetz als solches für Johannes abrogirt ist. Freilich nicht so als betrachte Johannes nur noch die im Worte Gottes d. h. nach seiner Auffassung in der Vernunft den Menschen ins Herz gegebene Wahrheit als die Richtschnur und das Gesetz, nach welchem die δικαιοσύνη des Menschen zu beurtheilen sei, wie Frommann a. a. O. S. 208—10 es behauptet. Vielmehr hat Christus eine καινὴ ἐντολή proklamirt (Ev. 13, 34), das Gebot der Liebe *nach seinem Vorbilde* und wir haben im ersten Abschnitte S. 59 gesehen, wie eng dieses Gebot mit der neuen Gottesoffenbarung in Christo zusammenhängt. In seinem Briefe faßt Johannes die Gebote Gottes zusammen in das Gebot des Glaubens an den Namen des Sohnes Gottes und der

Liebe nach ſeinem Befehl (I, 3, 23). Der Wille Gottes, wie er jetzt gethan wird, iſt nicht mehr der im Geſetz offenbarte, ſondern alles, was aus der Liebe zu Gott hervorgeht, im Gegenſatz zur Liebe der Welt. (I, 2, 16. 17). Die Gerechtigkeit thun, weil Gott gerecht iſt (I, 2, 29) oder wie Chriſtus gerecht iſt (I, 3, 7), ſich reinigen, wie er rein iſt (I, 3, 3), wandeln wie er gewandelt hat (I, 2, 6), nicht ſündigen, wie in ihm keine Sünde iſt (I, 3, 5. 6), das ſind die neuen Normen, nach denen ſich unſer ſittliches Handeln zu regeln hat. Ueberhaupt aber haben wir ja in unſerm erſten Artikel geſehen, wie durch die lebendig wirkſame Macht der offenbarten Wahrheit oder durch die Geburt aus Gott das neue ſittliche Thun zu Stande kommt ohne Vermittlung des *νόμος*, der alſo für Johannes ganz abgethan zu ſein ſcheint.

Demnach darf es uns nun nicht mehr wundern, daß es im Prolog des Evangeliums heißt: das Geſetz iſt durch Moſen gegeben, die Gnade und die Wahrheit iſt durch Jeſum Chriſtum geworden (1, 17). Es iſt ganz richtig, wenn Koeſtlin a. a. O. S. 135 dazu bemerkt, der Altteſtamentliche *νόμος* ſei eine Erſcheinung, die der Vergangenheit angehört, aber es iſt völlig unrichtig, wenn er daraus folgert, daß der Moſaismus dem Begriffe des wahren Gottes unangemeſſen oder ſelbſt unwahr iſt (S. 54). Jene Stelle im Prolog hat im Entfernteſten nicht die Abſicht, das Geſetz als einen Gegenſatz oder Widerſpruch mit der Offenbarung in Chriſto darzuſtellen. Das lehrt ſchon ihr Zuſammenhang. Der Apoſtel bezeugt, daß ſie alle d. h. die Gläubigen, aus der Fülle des fleiſchgewordenen Wortes genommen haben und zwar Gnade um Gnade (v. 16). Wenn er nun als Begründung davon (*ὅτι*) jenen Ausſpruch über den Unterſchied der moſaiſchen und der chriſtlichen Offenbarung anfügt, ſo hat es doch gar keinen Sinn, daran zu erinnern, daß der Moſaismus etwas verwerfliches, unwahres, ungöttliches geweſen ſei, weil ſich nicht abſehen läßt, wie dieſes das Vorige begründen ſoll. Vielmehr kann das Begründende nur darin liegen, daß die durch Moſes gegebene Gottesoffenbarung, die ſie in ihrem vorchriſtlichen Zuſtande allein hatten, die Gnade noch nicht gebracht hatte, daß alſo, wenn die Gläubigen aus ihrer Erfahrung bezeugen, die Gnade empfangen zu haben, dieſe eben das Neue ſein muß, was ihnen durch Chriſtum geworden iſt, daß ſie dieſelbe alſo wirklich aus ſeiner

Fülle (man bemerke das voranstehende ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ in v. 16!) genommen haben müssen. Der Nachdruck liegt also nicht auf dem Gegensatz von Moses und Christus, wie Lücke meint, sondern, wie schon die Wortstellung zeigt, auf dem Gegensatz von ὁ νόμος und ἡ χάρις. Wenn nun in diesem Zusammenhange die durch Moses gegebene Gottesoffenbarung als das Gesetz bezeichnet wird im Gegensatz zur Gnade, so ist es klar, daß damit das Gesetz als das fordernde, die Gnade als die gebende dargestellt ist (Vergl. Luth. z. d. St.). Das Gesetz war die Offenbarung des heiligen Gotteswillens, der gebietend und fordernd an den Menschen herantrat, die Gnade, die uns in Christo geworden, giebt und zwar giebt sie, wie aus dem Zusatze erhellt, die Wahrheit d. h. die volle Offenbarung des göttlichen Wesens, welche, wie wir im ersten Abschnitt gezeigt haben, in dem, der sie gläubig aufnimmt, die Sünde besiegt und den neuen sittlichen Wandel schafft. Es liegt am Tage, wie nahe hier die johanneische Anschauung sich mit der pauliniſchen berührt. Auch dort ist das Gesetz nur der νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν (Eph. 2, 15) und was dem Gesetz unmöglich war zu geben, das giebt Gott in der Sendung seines Sohnes (Rm. 8, 3). Aber darum ist es doch völlig willkührlich, wenn die Ausleger hier ohne weiteres die pauliniſchen Gedanken von dem Gegensatz des durchs Gesetz verkündigten Zorns und der Gnade im pauliniſchen Sinne (vergl. de Wette) oder von dem Gesetz, das uns verurtheilt und das Bedürfniß der Gnade zwar erregt und schärft, aber nicht befriedigt und der Gnade im bestimmten und solennen Sinn der Erlösung (vergl. Meyer) hineintragen. Nicht als sündenvergebende und erlösende, sondern als gebende und zwar die ἀλήθεια, die volle Gottesoffenbarung gebende erscheint hier die Gnade und wenn das Gesetz als das fordernde gemeint ist, so ist damit die Gottesoffenbarung im Gesetz doch noch keineswegs als eine unwahre bezeichnet, wie Koestlin will, weil es ja im Grunde im Wesen jeder Gottesoffenbarung liegt, daß sie normirend, also fordernd auftritt. (Vergl. Abschn. I. §. 6. S. 52.) Es kann sich also nur darum handeln, ob dieser fordernde Charakter des Gesetzes wie bei Paulus als eine ihm anheftende relative Unvollkommenheit gedacht ist, vermöge deren es — freilich nicht an sich, sondern — wegen der im Fleische wohnenden Sünde das Gegentheil von dem gewirkt hat,

was es wirken sollte (vergl. Röm. 7, 7—13); das werden wir aber am klarsten erkennen, wenn wir untersuchen, wie sich Johannes die Wirkung des Gesetzes gedacht hat.

Es ist nun freilich richtig, daß sich Johannes hierüber nirgends direkt ausspricht; allein wir haben doch wenigstens Aussprüche, aus denen wir es völlig klar entnehmen können, sobald wir sie nur etwas genauer aus den concreten Voraussetzungen der johanneischen Lehranschauung zu verstehen suchen und nicht wie Frommann im ersten Theile Abschn. II. §. 2 die vorchristliche Offenbarung in ihren Zielen und Wegen nach einem so völlig in der Luft schwebenden Schema entwickeln, das lediglich durch Abstraktion von der christlichen Offenbarung gefunden ist, oder mit Neander a. a. O. S. 881—83. und den meisten andern eine vorbereitende Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Gemüther einschieben, die doch zu Ev. 7, 39 nicht recht stimmen will und die Frage nach den Mitteln, mit welchen diese Einwirkung geübt sei, nicht ausschließt. Am Schlusse des Gesprächs mit Nicodemus ist von den Gründen die Rede, aus welchen es zu erklären sei, daß unter den Menschen die einen zu Christo kommen, die andern nicht. Da heißt es 3, 21: wer die Wahrheit thut, der kommt an das Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gethan sind. Es giebt also auch vor Christo solche, welche die Wahrheit thun; es kann aber Niemand die Wahrheit thun, der sie nicht erkannt hat, dem sie nicht offenbart ist. Die Alttestamentliche Offenbarung muß also bereits eine Offenbarung der Wahrheit sein und wir haben hier nur dieselbe Erscheinung, die wir oben §. 1 bei dem Begriff des πιστεύειν und γινώσκειν wahrnahmen, daß nemlich der Apostel die verschiedenen Stufen dieser Wahrheitsoffenbarung nicht im Ausdrucke unterscheidet, sondern auch diese Vorstufe, auf der doch immer bereits Wahrheit war, als ἀλήθεια schlechthin bezeichnet. Das ist ja aber um so eher möglich als auch die in Christo offenbar gewordene Wahrheit noch nicht die schlechthin vollkommene ist; denn wenn es noch ein ὁρᾶν αὐτὸν καθώς ἐστιν giebt (I, 3, 2), das der Zukunft aufbehalten bleibt, so deckt sich auch die christliche Wahrheit noch immer nicht ganz vollkommen mit dem Inhalt dessen, was sie offenbaren will, mit dem Wesen Gottes und doch heißt sie überall schlechthin ἡ ἀλήθεια. Fragen wir nun aber nä-

her, wo denn im Alten Test. die Offenbarung der Wahrheit, die man ausüben konnte, zu finden ist, so können wir nicht an die Prophetie denken, die ja nur die μαρτυρία von Christo war, sondern nur ans Gesetz. Das Gesetz ist also so wenig dem „Begriffe des wahren Gottes unangemessen", daß es vielmehr bereits eine Wahrheitsoffenbarung gab und zwar eine solche, welche ein Thun der Wahrheit bewirkte. Und in der That war doch das Alttestamentliche Gesetz eine Offenbarung des göttlichen Willens, welcher ja nur die normirende Seite des göttlichen Wesens ist; sonst könnte Christus nicht als Vorbedingung für das Verständniß der Göttlichkeit seines Wortes den Willen verlangen, diesen Willen Gottes zu thun (7, 17), da diese Anforderung eine Offenbarung jenes Willens und ein Bestimmtsein durch dieselbe im geistigen Leben des Menschen voraussetzt, noch ehe er die in ihm gegebene Offenbarung angeeignet hat. Wie wir nun im ersten Abschnitte sahen, daß dieses Bestimmtsein des ganzen geistigen Lebens durch die normirende Kraft der Wahrheit oder des bereits offenbar gewordenen göttlichen Wesens durch das εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας bezeichnet wird oder durch das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, so kennt Johannes auch ein Sein aus der Wahrheit (18, 37) und ein Sein aus Gott (8, 47), das die Bedingung des willigen Hörens Christi ist, also bereits unter der Alttestamentlichen Offenbarung entstanden sein muß. Wie wir sahen, daß dieses Sein aus Gott das Sein in Gott zur Voraussetzung hat, so sind nach der Stelle, von der wir ausgingen, die Werke derer, die die Wahrheit thun, in Gott gethan (3, 21). Und wie wir sahen, daß jenes Sein aus Gott identisch ist mit der Gotteskindschaft, so muß es auch schon eine Gotteskindschaft geben können auf dem Gebiet der Alttestamentlichen Offenbarung. Dies aber ist es ja, was die Stelle 8, 42 deutlich voraussetzt, so daß Frommann a. a. O. S. 198 Anm. mit Unrecht sagt, der Ausdruck τέκνον θεοῦ bleibe bei Johannes nur dem christlichen Standpunkt vorbehalten. Denn wenn dort Christus sagt: „wenn Gott Euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben", so folgt daraus freilich, daß sie Gottes Kinder nicht sind. Aber es ist dabei nach der ganzen tadelnden und strafenden Tendenz der Rede offenbar vorausgesetzt, daß sie hätten Gottes Kinder sein können, womit nicht ausgeschlossen ist, daß die dadurch bezeichnete

Gottähnlichkeit eben so relativ zu denken ist, wie die ἀλήθεια auf dem Gebiete des A. T., zumal ja auch nach I, 3, 2 die Gottähnlichkeit im Christenthum noch nicht eine vollendete ist. Ebenso muß endlich 17, 6 die sittliche Angehörigkeit an Gott, die dem Glauben vorausgeht, als Resultat der Alttestamentlichen Offenbarung angesehen werden. (Vergl. Meyer z. d. St.)

Die Gottesoffenbarung im Gesetz wirkt also, wie es jeder Wahrheitsoffenbarung eigen ist, das Bestimmtsein durch die Wahrheit, das Thun der Wahrheit. Und in wem so jene Offenbarung ihren Zweck erreicht hat, der kommt zum Licht (3, 21), der hört Christi Stimme (18, 37), welche Gottes Wort verkündigt (8, 47), der erkennt seine Göttlichkeit (7, 17) und liebt ihn (8, 42). Grade also wie die Prophetie mit ihrer μαρτυρία den Glauben bewirkt, so stellt das Gesetz mit seiner das Leben normirenden Wahrheitsoffenbarung den sittlichen Zustand im Menschen her, welcher ihn für die Offenbarung in Christo empfänglich macht und ihm den Glauben ermöglicht. Wo es diesen Zweck nicht erreicht, da liegt es daran, daß das Wort Gottes, in welchem jene Offenbarung enthalten ist, nicht aufgenommen war in das Innere und dort nicht die bestimmende Macht war und blieb (vergl. Ev. 5, 38). Ganz ebenso sahen wir ja aber S. 76, daß auch der Erfolg der christlichen Offenbarung abhängig bleibt von dem Bleiben der Worte Christi in uns (Ev. 15, 7). Damit aber ist es klar, daß in dem fordernden Charakter des Gesetzes an sich keine Unvollkommenheit desselben liegt. Hier also scheiden sich aufs Deutlichste die Wege des Paulus und des Johannes. Während bei jenem das Gesetz grade die in uns wohnende Sünde sollicitirt (Röm. 7, 8) und so die Uebertretung mehrt (Rm. 5, 20), wirkt es bei diesem das Thun der Wahrheit. Und während es bei beiden zu Christo hinführt, thut es dies bei Paulus dadurch, daß es Erkenntniß der Sünde wirkt (Rm. 3, 20) und so im Herzen das Bedürfniß und Verlangen wirkt nach der dargebotenen Gnade, bei Johannes hingegen dadurch, daß es in dem Menschen positiv die Geneigtheit für das Verständniß und die Annahme des Göttlichen wirkt, ohne die es nicht zum Glauben kommen kann. (Vergl. Act. 10, 35. 36 und dazu m. petr. Lehrbgff. S. 151). Erwägen wir nun, daß stets die Menschenwelt im Ganzen bei Johannes als Objekt der Errettung erscheint, welche Chri-

stus gebracht hat (Ev. 3, 17. I, 4, 14), und daß diese Nothwendigkeit einer solchen Errettung die Sünde voraussetzt; erwägen wir ferner, daß selbstverständlich erst die (relativ) volle Offenbarung Gottes in Christo auch die (relativ) volle Erfüllung des göttlichen Willens, die (relativ) volle Aehnlichkeit mit Gott in der Kindschaft wirken kann, so versteht es sich von selbst, daß damit von denen, welche die Wahrheit thun vor Christo, nicht behauptet ist, daß sie schon vollkommen sind und keiner Errettung und Lebensmittheilung bedürfen, weshalb auch Christus 7, 17 nicht von einem Thun des göttlichen Willens, sondern nur von einen *θέλειν τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν* redet. Allein das hebt doch jenen Unterschied von der pauliniſchen Auffassung nicht auf. Es stehen sich hier eben zwei verschiedene Erfahrungen gegenüber, die in den verschiedenen Lebensführungen der beiden Apostel tief begründet sind, aber auch sonst überall vorkommen werden; die eine, wonach das Gesetz den inneren Zwiespalt im Menschen weckt, die andre, wonach es in dem Menschen den Zug zum Göttlichen erregt, und von diesen verschiedenen Erfahrungen aus hat sich die Auffassung des Gesetzes verschieden gestaltet bei beiden Aposteln. Eben darum aber kann man nicht sagen, die johanneische Lehranschauung gehe von dem Unterschiede und Gegensatz des Christenthums zum A. T. aus. Hebt sie doch beim Gesetz wie bei der Prophetie nur die innere Verwandtschaft beider hervor, und zwar so sehr, daß sie die von der Gesetzesoffenbarung gewirkte innere Zuständlichkeit in fast auffälliger Weise mit denselben Ausdrücken bezeichnet, die sonst nur für die Wirkung der Neutestamentlichen Gottesoffenbarung gelten.

§. 3. Judenthum und Heidenthum.

Unsre Betrachtung muß sich, um das Verhältniß des Apostels zum Alten Testament festzustellen, noch auf einen dritten Punkt hinwenden, auf den geschichtlichen Bestand des auserwählten Volkes, dem die Offenbarung des Gesetzes und der Prophetie zu Theil geworden ist. Hier sehen wir nun zum dritten Male den heilsökonomischen Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments aufs Bestimmteste festgehalten. „Das messianische Heil kommt von den Juden her“ (Ev. 4, 22). Dieser bestimmteste Ausdruck für die

heilsgeschichtliche Bedeutung Israels setzt das außer Zweifel. Darum ist es der Zweck der Sendung des Täufers: ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ (Ev. 1, 31); denn das Volk, aus dem das Heil hervorgeht, ist natürlich auch zunächst der Bereich, innerhalb dessen dies Heil offenbart werden soll. Demnach ist auch im johanneischen Evangelium die Wirksamkeit Christi im Wesentlichen auf Israel beschränkt. Samaria verläßt er nach kurzer, mehr ihm abgenöthigten als gesuchten Wirksamkeit, um sich seiner πατρίς zuzuwenden (Ev. 4, 44). Und als man ihm sagt, daß in den Hellenen das Verlangen erwacht sei, ihn zu sehen (Ev. 12, 22), sieht er darin nur die Stunde seiner Verherrlichung gekommen, die ihm erst durch den Tod hindurch zu Theil werden soll (v. 23. 24). Die allegorisirende Ausbeutung der paraboliſchen Rede vom Weizenkorn, deren sich Christus hier bedient, hat die Ausleger wieder vielfach verleitet, den Gedanken dieser Stelle mißzuverstehen. So sagt Meyer z. d. St.: „Sein Leben bleibt (sc. so lange er nicht gestorben ist) auf sich selbst beschränkt und gebunden, ohne daß eine Lebens-Mittheilung und Entfaltung nach außen aus sich selbst erfolgen kann" und das meint auch wohl Luthardt, wenn er sagt, daß sein Tod das Mittel ist zur Wandlung seiner bisherigen Daseinsform in die der eigentlichen Durchführung seiner Aufgabe adäquate Daseinsform der Verklärung (a. a. O. II. S. 250). Allein wir haben ja gesehen, daß Christus stets und überall dem Gläubigen unmittelbar das ewige Leben mittheilt, es kann also zu der Durchführung seiner irdischen Aufgabe, welche er nach Ev. 17, 3 wirklich vollendet hat, nicht erst der Enthebung von der Erde bedürfen. Viel richtiger verweist Lücke z. d. St. auf die Aufhebung der äußerlich nationalen Erscheinung Christi, die eine Schranke für seine Verherrlichung unter den Heiden war. Diese nationale Erscheinung Christi war ja aber nur die Folge davon, daß das Heil nach göttlicher Bestimmung aus den Juden kam und darum die Ursache davon, daß seine irdische Wirksamkeit nach demselben göttlichen Rathschluß auf Israel beschränkt blieb. Und darum eben konnte erst durch den Tod hindurch, der seine irdische Wirksamkeit abschloß, seine Verherrlichung unter den Völkern beginnen.

Hienach zeigt sich von vornherein, daß die Art, wie Johannes

in seinem Evangelium von den Juden redet, nicht gemeint sein kann, ihre heilsgeschichtliche Stellung und Bedeutung irgend in Abrede zu stellen. Es ist nicht einmal richtig, wenn Meyer zu Ev. 1, 19 sagt, sie zeige, daß Johannes auf seinem hohen und christlich kosmopolitischen Standpunkte mit seiner particularistischen Nationalität gebrochen hat. Der in der ganzen Alttestamentlichen Prophetie wurzelnde Satz, daß das Heil von den Juden kommt, ist ja in seinem tiefsten Wesen universalistisch; denn er hat gar keinen Sinn, wenn nicht dabei das Uebergehen des Heils von den Juden zu andern Völkern in den Blick gefaßt ist. Die Anerkennung der dem Volke Israel im A. T. gegebenen heilsgeschichtlichen Stellung und Bedeutung involvirt also gar keinen Particularismus, von dem sich die Apostel erst loszusagen hätten. Dagegen begreift sich der bekannte Gebrauch des *οἱ Ἰουδαῖοι* im Evangelium vollkommen aus der geschichtlichen Situation des Apostels. Das Judenvolk hatte nun einmal faktisch im Großen und Ganzen den Herrn nicht angenommen (1, 11) und war der Sitz der verstocktesten Opposition gegen ihn geworden. Was Wunder, daß Johannes die Juden stets als die eigentlichen Repräsentanten des Unglaubens betrachtet! Wie sich die Christengemeinde überhaupt von der alten Religionsgemeinde bereits völlig losgetrennt hatte, so war auch Johannes selbst bereits seiner judenchristlichen Vergangenheit im engeren Sinne fremd geworden und konnte mit voller Objektivität von den Juden reden, als wäre er selbst nie einer gewesen. Wie sonderbar war es doch, in diesem Sprachgebrauch ein Indicium gegen die Abfassung des 4. Evangeliums durch einen Judenchristen zu finden, da doch in demselben Evangelium der *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (4, 42) selbst aus den Juden ist, weil *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν* (4, 22). Hinderte dies jene Betrachtung der *Ἰουδαῖοι* nicht, wie viel weniger seine eigne judenchristliche Vergangenheit!

Daneben stand nun die andere Thatsache, daß die Heidenvölker das Heil angenommen hatten und recht eigentlich die Träger desselben geworden waren. Darf es uns da wundern, daß Johannes überall die Menschenwelt im Ganzen (*ὁ κόσμος*) als Objekt des Heils nennt (vergl. besonders I, 2, 2), daß er Ev. 11, 52 ausdrücklich bemerkt, wie der Tod Christi nicht bloß für das Volk

Israel ſeine Bedeutung habe, und daß er Ev. 10, 16 das ſchöne Wort Chriſti aufbehalten hat von den Schafen, die nicht aus dieſer Hürde ſind? Dennoch weiſt grade der letzte Ausſpruch aufs Deutlichſte auf die eigenthümliche Stellung Israels hin. Es iſt nemlich gewiß unrichtig, mit de Wette anzunehmen, daß auch die Heiden ſich in einer *αὐλή* befanden; denn die Heiden, die Chriſtus ſammeln muß, ſind ja eben *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα* (Ev. 11, 52). Vielmehr bringt grade der Gedanke an den verheißenen Hirten Israels (Ezech. 34, 23) Jeſum darauf, daß er noch andere Schaafe hat als die, welche in der Hürde der israelitiſchen Theokratie ſich befinden, die alſo zuerſt und vor Allem der Bereich des guten Hirten iſt, die Heerde Gottes (vergl. m. petrin. Lehrbgrff. S. 121).*) Und jene anderen Schaafe hat er ſchon, obwohl ſie noch nicht ſeine Schaafe geworden ſind, die ſeine Stimme hören und ihm folgen (10, 27), ſie müſſen alſo doch ſchon ſo geartet ſein, daß ſie ihm angehören, auch in ihrem vorchriſtlichen Zuſtande. Und darum bezeichnet ſie ja der Evangeliſt 11, 52 als Kinder Gottes, was nicht mit Meyer proleptiſch genommen werden darf, ſo daß darin nur die Beſtimmung zur Gotteskindſchaft läge (vergl. de Wette z. d. St.). Vielmehr ſehen wir das, was nach 8, 42 durch die Gottesoffenbarung in Israel hätte realiſirt werden können, an Einzelnen unter den Heiden in der That verwirklicht. Es iſt in ihnen ein ſittlicher Zuſtand der Gottähnlichkeit hergeſtellt, durch den ſie für die Offenbarung in Chriſto empfänglich geworden ſind, und der ſie alſo zu ſeinen Schaafen macht, ſchon ehe ſie ihn kennen. Auch bei den Heiden alſo hebt Johannes nicht diejenigen, doch in der That ungleich häufigeren Fälle hervor, in denen ſie durch einen Bruch mit ihrer ganzen geſchichtlichen Vergangenheit zu dem Heil in Chriſto gelangen, ſondern die, in denen ſie, durch ihre ganze bisherige Lebensführung Chriſto zugeführt, bereits ſein ſind, ehe ſie es noch wiſſen. So mächtig wirkt

*) Liegt doch auch dem Bilde vom Weinſtock und von den Reben Ev. 15. offenbar das ähnliche Bild zum Grunde, welches im A. T. die von Jehovah gegründete Theokratie bezeichnet (vergl. Ezech. 19, 10. Jerem. 2, 21. Pſ. 80, 9) und ebenſo der Parabel. Ev. 8, 35 das Bild von dem Hauſe der Altteſtamentlichen Theokratie. Vergl. Hebr. 3, 6 und dazu m. petrin. Lehrbgrff. S. 132. Anm. 2.

hier die Eigenthümlichkeit seiner persönlichen Lebenserfahrung auf seine ganze Lehranschauung bestimmend ein.

Aber wie sind nun die Heiden dazu gekommen, daß auch unter ihnen sich eine Gotteskindschaft entwickelt hat? Hier ist es unstreitig seine Christologie, welche dem Apostel die Möglichkeit einer solchen Vorstellung vermittelt hat. Wir sahen schon in unserm ersten Artikel, wie das uranfängliche Wort seinem Wesen nach, nemlich vermöge des in ihm vorhandenen Lebens, das Licht der Menschen war. (Ev. 1, 4). Ist dies Licht das alleinige, wahrhaftige Licht, so liegt der Gedanke nahe, daß es auch das allgemeine, auf jeden Menschen seine Wirksamkeit ausdehnende war (1, 9). Strahlen dieses Lichts sind auch in die Heidenwelt gefallen, und das Licht dieser Gottesoffenbarung hat sie zu Gottes Kindern gemacht. Ja wenn schon unter Adams Kindern der Zwiespalt hervorbrach, wonach die Werke des Einen böse waren, die des andern gerecht (I, 3, 12), so muß es eine Uroffenbarung gegeben haben, in der die Norm für Gut und Böse lag. Auch hiemit aber ist nichts gegen die heilsgeschichtliche Prärogative Israels verstoßendes gesagt. Das Volk Israel ist und bleibt im engeren Sinne sein Eigenthum, *οἱ ἴδιοι, τὰ ἴδια* (1, 11); denn daß dieser Ausdruck nicht von der Welt im Allgemeinen verstanden werden könne, wie Reuß a. a. O. S. 384 behauptet, hat nun auch Meyer anerkannt. Wollen wir die Tragweite dieses Ausdrucks ermessen, so brauchen wir uns nur zu erinnern, daß der Evangelist die Jünger des fleischgewordenen Worts, des geschichtlichen Christus *τοὺς ἰδίους* nennt (13, 1). Von dieser Jüngerschaft aber sagt Christus selbst 15, 16: Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe Euch erwählt. Jenes Eigenthumsverhältniß beruht also auf einer Erwählung und da haben wir ja den Alttestamentlichen Grundbegriff, der Israel von den Heidenvölkern scheidet. Daß sie dadurch nicht Gottes sondern das Eigenthum des ewigen Wortes geworden sind, darf uns nicht wundern, da ja Christus sagt: Alles was mein ist, das ist dein und was dein ist, mein. (Ev. 17, 10). Auf Grund dieses durch die Erwählung gestifteten Eigenthumsverhältnisses ist dem Volke Israel die Gottesoffenbarung im Gesetz und in den Propheten zu Theil geworden, diese Gottesoffenbarung haben die Heiden nicht gehabt; in welcher Weise nun aber das uranfängliche

Wort ihr Licht geworden ist, darüber sagt Johannes nirgends etwas und es wäre zwecklos, ihm darüber Vermuthungen zu suppeditiren.*)

Von dieser Grundanschauung aus verstehen wir es nun auch, wie die Prophetie selbst unmittelbar durch Christum vermittelt gedacht werden kann. Jesajas hat die (vorgeschichtliche) Herrlichkeit Christi gesehen, natürlich in einer Vision (vergl. 5, 37 und dazu §. 1) und (in Folge dessen) von ihm geredet (Ev. 12, 41). Die Freude Abrahams auf den bevorstehenden Tag der Erscheinung Christi (Ev. 8, 56) ist kaum anders zu denken als so, daß auch er schon in eine persönliche Berührung mit dem (vorgeschichtlichen) Christus gekommen war. Wir müssen aber von allen Alttestamentlichen Propheten dasselbe voraussetzen; denn sie haben von Christo gezeugt (5, 39) und das Wesen der μαρτυρία beruht eben darauf, daß man selbst gesehen hat. (Vergl. 1, 34. 19, 35. I, 1, 2. 4, 14). Hiemit sind wir auf dem Punkte angelangt, wo es sich uns am stärksten zeigt, daß Johannes vielmehr dahin neigt, die Einheit und innere Verwandtschaft der beiden Testamente hervorzuheben, da er sogar den Neutestamentlichen Heilsmittler zum Offenbarungsprinzip für die Heilsoffenbarung im A. T. setzt. Aber wir dürfen nicht fürchten, damit den Unterschied der beiden Testamente zu verlieren und „ein Christenthum mitten im Judenthum" zu bekommen. Was beide Testamente scheidet, das ist und bleibt die Sendung des Sohnes, sein Kommen im Fleisch, worin, wie wir sahen, die höchste Gottesoffenbarung liegt, wodurch erst das volle Schauen der Gottesoffenbarung ermöglicht ist. Diese Offenbarung konnte das Judenthum nicht haben vor den Tagen der Erschei-

*) So denkt z. B. Frommann an das göttliche Licht, das in der Vernunft des Menschen leuchtet und Ev. 5, 38 (Vergl. I, 1, 10. 2, 14) als ein Wort, das Gott den Menschen ins Herz gepflanzt habe, und dessen Wesen Wahrheit sei (Ev. 17, 17), bezeichnet werde (a. a. O. S. 161—65) oder an das göttliche σπέρμα (I, 3, 9), womit im Wesentlichen das göttliche Ebenbild im Menschen bezeichnet werde (S. 170. 71). Daß hier auf Grund einer völlig unhaltbaren Exegese dogmatische Begriffe eingetragen werden, liegt zu sehr auf der Hand, als daß es eines Beweises bedürfte. Aber auch die Vorstellung von dem Geschaffensein des menschlichen Geistes nach dem Bilde des göttlichen Logos (Vergl. Neander a. a. O. S. 875), ist nicht als johanneisch zu erweisen.

nung Christi, auch durch den Logos nicht; Abraham hat sich darauf gefreut, aber schauen konnte er sie erst in der christlichen Zeit (8, 56). Allein völlig verkehrt ist es, wenn Koestlin a. a. O. sagt, daß Johannes auch im A. T. nur eine Auswahl von Kindern Gottes erblicke, die Gott oder der Logos aus der Masse des Volkes aussonderte, um durch sie das Erscheinen des Erlösers im Fleische vorzubereiten (S. 132), daß somit an die Stelle des Volkes die wenigen Alttestamentlichen Personen treten, welche an den Logos geglaubt haben (S. 134). Das ganze Volk ist ja sein Eigenthum (1, 11). Die Einzelnen, welche die (vorgeschichtliche) Herrlichkeit Christi geschaut haben, sind nur die Träger der Gottesoffenbarung, die dem Volke als solchen bestimmt war, die erwählten Zeugen, wie die Jünger (Ev. 15, 27, vergl. I, 1, 2), durch deren Wort ja alle gläubig werden sollen (Ev. 17, 20).

Freilich ist die Erwählung des Volkes im Ganzen noch nicht eine unbedingte Vorherbestimmung jedes Einzelnen zur wirklichen Theilnahme an dem dem Volke als solchen gegebenen Heile. Denn die Erreichung des eigentlichen Ziels der Erwählung ist, wie schon das A. T. zeigt, stets abhängig von der Erfüllung gewisser Bedingungen (Vergl. m. petrin. Lehrbegr. S. 134), die eben von den einen erfüllt werden, von den andern nicht. Daher kommt es denn, daß einer in Wahrheit ein Israelite sein kann (Ev. 1, 48), der andre, obwohl er Same Abrahams ist (8, 37) doch seinem Vater Abraham, der natürlich das Prototyp eines rechten Mitgliedes des auserwählten Volkes ist, so unähnlich sein kann, daß ihm die Kindschaft Abrahams (8, 39) und damit die wahre innere Zugehörigkeit zu dem auserwählten Volke abgesprochen werden muß. Und wie jener zu Christo kommt, in ihm das Heil Israels erkennt und sein Jünger wird (1, 50), so hat in diesem das Wort Christi keinen Fortgang (8, 37), er kann nicht in Wahrheit sein Jünger sein (8, 31). Nur jene Mitglieder des auserwählten Volkes sind es in Wahrheit, die wirklich innerlich Gott angehören (17, 6), weil in ihnen die auf Grund der Erwählung dem Volke verliehene Offenbarung ihr Ziel erreicht hat, wie wir sahen. Und weil sie dem Vater gehören, gehören sie auch dem Sohne (17, 10). Es sind seine Schaafe, die er kennt und die ihn erkennen, sobald er nun kommt sich ihnen zu offenbaren (10, 14. 27), die andern

dagegen, welche nie wahrhaft innerlich dem auserwählten Volke angehört haben, ſind ſeine Schaafe nie geweſen (10, 26) und eben darum erkennen ſie ihn nun auch nicht, wenn er kommt, und glauben nicht an ihn. Da es nun auch unter den Heiden ſolche giebt, welche vom Licht des ewigen Wortes erleuchtet und dadurch ſeine Schaafe geworden ſind (10, 16), auch ehe ſich dieſes Verhältniß geſchichtlich verwirklichen konnte, ſo tritt allerdings für das Verhältniß zu der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti ein andrer Gegenſatz als der zwiſchen Heidenthum und Judenthum als der eigentlich entſcheidende hervor, nemlich der Gegenſatz jener inneren Angehörigkeit und jener inneren Entfremdung von Gott und Chriſto, welcher in dem Gegenſatz des *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* und des *φαῦλα πράσσειν* zu Tage tritt (Ev. 3, 20. 21). Ja es kann kommen und iſt gekommen, daß die Mehrzahl derer, die äußerlich zum auserwählten Volke gehören, ihm innerlich nicht angehören, und umgekehrt die chriſtliche Offenbarung unter den Heiden ihre eigentliche Stätte findet. Aber damit iſt, wie gezeigt, die geſchichtliche Offenbarung Gottes innerhalb des auserwählten Volkes nicht geleugnet, oder irgend zurückgeſtellt. Hiermit berühren wir aber einen Punkt, der grade in neuerer Zeit viel beſprochen iſt und an dem unſre ganze bisherige Darſtellung ſcheitern muß, wenn er nicht in Richtigkeit gebracht wird.

§. 4. Die beiden Menſchenklaſſen.

Es iſt neuerdings verſucht worden, der johanneiſchen Lehranſchauung die gnoſtiſche Vorſtellung von einer urſprünglichen Verſchiedenheit der Menſchennaturen aufzudrängen, und Hilgenfeld iſt ſo weit gegangen, die jüdiſche Religion für das Produkt aller drei Prinzipien, des Demiurg, des Teufels und des höchſten Gottes (im Logos) zu halten, um daraus zu erklären, weshalb ihre Anhänger aus Menſchen von allen drei Klaſſen beſtehen. (Vergl. a. a. O. §. 8. u. 10). Auf jene Betrachtungsweiſe des A. T. näher einzugehen, erſcheint nach unſern bisherigen Ausführungen nicht mehr nöthig; dagegen können wir die Frage nicht umgehen, ob wirklich das johanneiſche Evangelium „auf eine urſprüngliche, nicht erſt in der Freiheit gegründete Verſchiedenheit der menſchlichen

Naturen führt." (Vergl. a. a. O. S. 141.) Beruht nemlich wirklich jenes der christlichen Offenbarung vorangehende ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι auf einer substantiellen Verschiedenheit der Menschenklassen, so fällt freilich alles, was wir daraus für die Auffassung der vorchristlichen Offenbarung abgeleitet haben, zusammen.

Es kommt hier zunächst auf die Auffassung der Stelle Ev. 1, 12. 13 an. Nach der gangbaren Auffassung ist dort gesagt, daß Gott denen, die Christum aufnahmen, die Vollmacht gab, Gotteskinder zu werden. Es wäre hier also nicht nur aufs Deutlichste ausgesprochen, daß die Kindschaft Gottes auf einem Werden und nicht auf einem ursprünglichen Sein beruht, sondern es wäre dies Werden auch von einem sittlich freien Verhalten des Menschen abhängig gemacht, das jede substantielle Bedingtheit desselben ausschließt. Daraus könnte und müßte man dann zurückschließen auf das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι (Ev. 8, 47), τέκνα τοῦ θεοῦ εἶναι (Ev. 11, 52), das jenseits der christlichen Offenbarung liegt. Nun meint aber Hilgenfeld, es handle sich hier nur um die Macht, „durch welche der aus Gott geborne Mensch das realisirt und wirklich wird, was er seiner Natur nach an sich ist," d. h. daß er sich dessen bewußt wird, was er zunächst seiner Substanz nach ist. (Vergl. a. a. O. S. 154. 152.) Man hat dagegen mit Recht die Willkühr geltend gemacht, welche in dieser Umsetzung des γενέσθαι in ein „Werden dem Bewußtsein nach" liegt; aber man hat übersehen, daß diese Fassung sogar unsre Stelle in einen vollkommenen Widersinn verwickelt. Nach ihr nemlich wären die πιστεύοντες, denen Gott die Vollmacht gab, Gottes Kinder zu werden, die ursprünglich schon aus Gott geborenen, es wäre also der Relativsatz in v. 13 nicht eine Näherbestimmung des Begriffs der Kindschaft, sondern eine Aussage über die Beschaffenheit der πιστεύοντες. Nun kann man wohl sagen, daß die Gotteskindschaft, zu welcher der Mensch durch Christum gelangt, nicht durch leibliche Erzeugung hervorgebracht wird, sondern durch die Geburt aus Gott; es ist dies keineswegs tautologisch, wie de Wette meint, sondern es ist damit grade dasjenige Moment hervorgehoben, welches die spezifisch johanneische Vorstellung von der Genesis der Kindschaft ausdrückt im Unterschiede von der paulinischen Vorstellung, welche die Kindschaft durch Adoption entstehen läßt. Nehmen wir dagegen den Relativsatz als Näherbestim-

mung der πιστεύοντες, ſo drückt er den Widerſinn aus, daß dieſe nicht leiblich erzeugt, ſondern aus Gott geboren ſeien. Man kann dem nicht entgegenſtellen, daß der Relativſatz natürlich nicht von ihrer menſchlichen Perſönlichkeit, ſondern von ihnen als Gläubigen gilt; denn es handelt ſich ja dann hier um eine beſtimmte Bezeichnung der concreten Perſönlichkeiten, welchen die Vollmacht gegeben wird, Gottes Kinder zu werden, und wenn der Relativſatz die Expoſition des πιστεύοντες in jenem Sinne ſein ſollte, müßte es οἵτινες heißen.

Auch die andre Stelle, welche Hilgenfeld für eine von entgegengeſetzten Prinzipien herrührende urſprüngliche Verſchiedenheit der menſchlichen Natur anführt, erledigt ſich durch einen Blick auf den Zuſammenhang. Allerdings iſt es nicht richtig, wenn man den Satz: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σάρξ ἐστιν (Ev. 3,6), wie die Ausleger ohne weiteres thun, auf die ſündlich beſchaffene Menſchennatur bezieht; denn ich wüßte nicht, wie man die Uebertragung dieſes aufs Engſte mit den eigenthümlichſten Gedankenreihen des pauliniſchen Syſtems zuſammenhängenden Begriffs auf Johannes rechtfertigen wollte, bei dem keine Stelle zur Annahme dieſer Bedeutung zwingt, keine, ſo viel ich ſehe, ſie auch nur zuläßt. Hier aber lehrt doch ein Blick auf Ev. 1, 13, daß unter σάρξ die leiblich ſinnliche Seite der menſchlichen Natur zu verſtehen iſt und alſo der Begriff der leiblichen Geburt umſchrieben wird. Um den Gegenſatz der geiſtigen und der leiblichen Geburt, auf die Nicodemus v. 4 zurückgegangen iſt, um den Sinn des Ausſpruchs Chriſti v. 3 zu illudiren, handelt es ſich ja auch im ganzen Zuſammenhange und da Chriſtus dem Nicodemus eben die allgemeine Nothwendigkeit der Neugeburt nachweiſen will, die Nicodemus für ſich und ſeinesgleichen unmöglich für nothwendig halten kann*), ſo iſt nichts natürlicher, als daß er darauf hinweiſt, wie die leibliche Geburt nur die leiblich ſinnliche Seite erzeugt, alſo das pneumatiſche Element in jedem Menſchen nur durch eine neue Geburt aus dem Geiſte erzeugt werden kann. Sollte dagegen hier geſagt ſein, daß es urſprünglich zwei verſchiedene Menſchenklaſſen giebt, ſo würde dem ganzen Gedankengange die Spitze abgebrochen. Wenn die Neugeburt, wie

*) Man bemerke, daß Chriſtus v. 7 im Vergleich mit v. 3 das δεῖ ὑμᾶς hinzufügt.

Hilgenfeld meint, keineswegs allgemein, ſondern nur für die pſychiſchen Menſchen, wie Nicodemus, nothwendig iſt, ſo wäre es ja allein zweckentſprechend, dem Nicodemus nachzuweiſen, daß er ein ſolcher pſychiſcher Menſch ſei; nicht aber ihm durch die Hinweiſung darauf, daß es auch pneumatiſche Menſchen giebt, die der Neugeburt nicht bedürfen, weil ſie ſchon aus dem Geiſt geboren ſind, die naheliegende Auskunft in den Mund zu legen, daß er und ſeinesgleichen eben pneumatiſche Menſchen ſeien.

Liegt alſo kein Grund vor, die Geburt aus Gott auf eine urſprüngliche Weſensbeſtimmtheit des Menſchen zurückzuführen, ſo werden wir einfach bei dem bleiben können, was wir im erſten Abſchnitte §. 9 über die Geneſis der Gotteskindſchaft gehört haben, wonach dieſe Wirkung Gottes im Menſchen ein Sein des Menſchen in Gott und damit ein auf freier Selbſtthätigkeit beruhendes Verhalten zu ihm und ſeiner Offenbarung vorausſetzt; daß dieſes aber auch gegenüber der vorchriſtlichen Offenbarung gedacht werden kann und ſo auch dort ein (natürlich relatives) ἐκ τοῦ θεοῦ und τέκνον τοῦ θεου εἶναι möglich iſt, liegt am Tage. Dann aber werden wir auch das ἐκ τοῦ πονηροῦ (I, 3, 12), τέκνον τοῦ διαβόλου εἶναι (I, 3, 10) durch ein ſittlich freies Verhalten des Menſchen vermittelt denken. Ja, es fragt ſich hier ſogar noch, ob der Teufel Gott gegenüber bei Johannes als ein ſelbſtſtändiges Prinzip gedacht iſt, das in ähnlicher Weiſe urſprünglich die Natur einer Menſchenklaſſe bedingen könnte, wie Gott nach Hilgenfeld die der Gotteskinder.

Es iſt die Unterſuchung hierüber freilich dadurch weſentlich erſchwert, daß überall, wo ſich ein freies Verhalten des Menſchen gegenüber der Einwirkung des Teufels zeigt, die Ausflucht offen bleibt, es ſei da eben von Pſychikern die Rede, welche noch die doppelte Möglichkeit haben, Gotteskinder oder Teufelskinder zu werden. (Vergl. Hilg. a. a. O. S. 152.) Aber wenigſtens an einer Stelle zeigt es ſich doch ganz deutlich, daß die Geburt aus Gott nicht an ſich, ſondern nur mittelſt freier Selbſtthätigkeit des Menſchen die Einwirkung des Teufels ausſchließt, ſo daß hier alſo nicht eine ſubſtantielle Verſchiedenheit der Naturen das Entſcheidende iſt. Es heißt I. Joh. 5, 18: wer aus Gott geboren iſt, bewahrt ſich ſelbſt und der Teufel rührt ihn nicht an. Hier iſt es

ganz klar, daß die Einwirkung des Teufels auf die Gotteskinder nicht an ſich durch ihre ſubſtantielle Verſchiedenheit ausgeſchloſſen iſt, ſondern durch den freien ſittlichen Akt des τηρεῖν αὐτόν. Es iſt eine offenbar beabſichtigte Feinheit des Ausdrucks, daß die Geburt aus Gott hier als ein einmaliger hiſtoriſcher Akt (γεννηθείς) bezeichnet iſt, aus dem ſich nun vermittelſt dieſes τηρεῖν αὐτόν das γεγεννημένον εἶναι, der durch dieſen Akt bewirkte ſtändige Zuſtand entwickeln ſoll. Ueberhaupt aber fragt es ſich, wie man beweiſen kann, daß der Teufel nach Johannes ein urſprünglich böſes Weſen iſt, was er doch ſein müßte, wenn er der Grund einer urſprünglichen Bösartigkeit gewiſſer Menſchennaturen wäre. Es iſt dies bereits von Frommann a. a. O. S. 330—333 behauptet worden, obwohl derſelbe dies Reſultat dadurch illuſoriſch macht, daß er unter dem Teufel nur den den Menſchen verführenden Weltgeiſt, in concreter Perſönlichkeit gedacht, verſteht (S. 336). Auch nach Koeſtlin a. a. O. S. 128 iſt der Teufel ſtets böſe geweſen, aber dennoch muß auch er unter die durch den Logos hervorgebrachten Geſchöpfe Gottes fallen. Der Dualismus zwiſchen Gott und ihm, ſagt Koeſtlin, iſt kein manichäiſcher Dualismus des Weſens, ſondern ein Dualismus der Wirklichkeit. Daß dieſer Dualismus von jeher beſtanden haben ſoll, hat bei Johannes den Zweck, das Böſe, das einmal da iſt, auf ſeinen reinen Begriff, auf den der ſchlechthinigen und alles Gute ausſchließenden Entfremdung von Gott zurückzuführen. Wie dieſes Sündigen des Teufels von Anfang mit ſeiner Schöpfung durch Gott zu vereinigen iſt, das zu erklären, hat Johannes nicht für gut befunden. Aehnlich ſagt Reuß a. a. O. S. 380. 81, der Teufel ſei von Anfang ſeiner Exiſtenz, alſo von Natur böſe, aber er ſei nicht böſe von Gott geſchaffen. Dennoch ſei von einem Falle des Teufels nichts ausgeſagt: daß dieſe Schwierigkeit ungelöſt bleibt, zeige deutlich, daß die johanneiſche Theologie keine ſpekulative ſei. Erſt Hilgenfeld iſt zu der vollen Conſequenz fortgeſchritten, den Teufel für ein urſprünglich böſes Weſen zu erklären. (Vergl. a. a. O. S. 143. 177.)

Wir wollen uns nun dem gegenüber nicht auf Ev. 1, 3 berufen, da die dortige Ausſage immer die Ausflucht offen läßt, der Teufel gehöre eben nicht zu dem Gewordenen, von dem es ohne Ausnahme gelte, daß es durch den Logos geworden ſei. Allein wenn es I, 3, 8 heißt, der

Teufel sündige von Anfang, so kann das gar nicht heißen: von Anfang seiner Existenz, wie noch Baumgarten-Crusius will, sonst hätte der Satz im Zusammenhang gar keine Bedeutung. Es will dies ἀπ' ἀρχῆς offenbar im Vergleich mit der menschlichen Sünde verstanden werden. Hätte das Sündigen mit der menschlichen Sünde seinen Anfang genommen, so könnte der Mensch seine Sünde nur von sich selbst haben; nun aber von Anfang nicht der Mensch, sondern der Teufel gesündigt hat (— man bemerke das nachdrückliche Voranstehen des ἀπ' ἀρχῆς! —), so kann das menschliche Sündigen nur aus diesem seinen Ursprung genommen haben und Johannes kann alle Sünde als ἔργα τοῦ διαβόλου bezeichnen (Vergl. Huther z. d. St. und Meßner a. a. O. S. 333). Ebensowenig kann die Stelle Ev. 8, 44 etwas beweisen. Auch hier liegt in dem Zusammenhange lediglich die Absicht nachzuweisen, daß die selbst gegen den Wahrheitszeugen gerichtete Mordlust, welche Christus den Juden vorgeworfen (v. 40), sie als Kinder des Teufels, die ihrem Vater ähnlich seien, qualificire. Es muß also gezeigt werden, daß die Lüste des Teufels keine andern sind als die, welche sich in ihnen gezeigt haben. Daher muß Christus nun für seine Mordlust auf ein bekanntes Faktum verweisen und das kann nicht der Brudermord Kain's sein, da dieser im A. T. gar nicht auf den Teufel zurückgeführt wird, auch nicht der Anfang einer fortgesetzten Thätigkeit ist, wie sie doch das ἀπ' ἀρχῆς andeutet, sondern nur der Sündenfall, bei welchem der Teufel, die alte Schlange (Apoc. 12, 9) durch die Verführung zur Sünde den Menschen den Tod brachte. Wunderlich genug verweist Hilgenfeld für die erstere Auffassung darauf, daß wegen der Beziehung auf v. 40 nur an eigentlichen leiblichen Menschenmord zu denken sei (a. a. O. S. 149). Er übersieht dabei, daß auch beim Brudermorde Kains der Teufel nur insofern dem Abel den Tod gebracht haben kann, als er den Kain zur Sünde des Todtschlags verführte und daß die Verführung Adams demselben ganz eigentlich den leiblichen Tod brachte nach biblischer Anschauung. Es ist also klar, daß in diesem Zusammenhange das ἀπ' ἀρχῆς nicht auf ein ursprüngliches uranfängliches Vorhandensein des Bösen im Teufel gehen kann, da Christus auf eine geschichtliche Thatsache hinweist und man ohnehin ein Menschenmörder nur sein kann, so lange Menschen

exiſtiren. Mag man alſo das ἀπ' ἀρχῆς mit Meyer erklären: „von Anbeginn des Menſchengeſchlechts", oder mehr nach Analogie von I, 3, 8 es davon nehmen, daß er mit dem Morden den Anfang gemacht hat, jeder, der da morden will, alſo ſeine ἐπιθυμίας ποιεῖν θέλει; als Bezeichnung eines urſprünglichen, vorzeitlichen Böſen im Teufel kann es gar nicht dienen.

Daß die folgenden Worte über den Abfall des Teufels direkt nichts ausſagen, iſt wohl neuerdings allgemein zugeſtanden; die Stelle „beſagt blos die böſe Verfaſſung des Teufels wie ſie iſt, ohne deren Entſtehung anzudeuten" (Vergl. Meyer z. d. St.). Selbſt die Art, wie Schmidt den Gedanken eines Falles des Teufels hineinbringt, thut den Worten Gewalt an. Er ſagt: der Teufel habe ſich nicht in die Wahrheit geſtellt, vielmehr ſich der Wahrheit entfremdet und in Widerſpruch damit geſetzt (Vergl. a. a. O. I. S. 253). Aber *in* dem Perfectum ἑστηκα liegt keineswegs nothwendig das Moment des Sichgeſtellthabens und der Zuſammenhang fordert lediglich eine Ausſage über das Verhältniß des Teufels zur Wahrheit, das mit dem v. 40 bezeichneten Verhältniß der Juden zu derſelben in Analogie ſteht. Wie ſie einen Menſchen, obwohl er ihnen die Wahrheit geredet hat, tödten wollen, alſo von der Wahrheit nichts wiſſen wollen, ja ihm grade darum nicht glauben, *weil* er die Wahrheit redet (v. 45), ſo ſteht auch der Teufel nicht in der Wahrheit und zwar weil Wahrhaftigkeit d. h. Liebe und Trieb zur Wahrheit nicht in ihm iſt. (Vergl. I, 3, 18. II, 1). Die Ausleger überſehen aber, daß in dieſem Begründungsſatz ein Moment liegt, das die Erklärung von einem urſprünglichen metaphyſiſchen Sein des Böſen im Teufel von andrer Seite her faſt unmöglich macht. Denn wenn der Gegenſatz, in welchem der Teufel zur Wahrheit ſteht, ein urſprünglich gegebener iſt, ſo kann er nicht durch dies offenbar ſittliche Urtheil begründet werden und iſt der Mangel an Wahrheitsſinn eben als der urſprüngliche ſubſtantiell ihm eignende Habitus gedacht, ſo war hier der Ort, grade das Uranfängliche dieſes Habitus hervorzuheben, was aber nicht geſchieht. Damit daß derſelbe im Folgenden als die Eigenthümlichkeit des Teufels (τὰ ἴδια), woraus ſein Lügen hervorgeht, bezeichnet iſt, kann natürlich für die Frage, ob derſelbe ſittlich oder ſubſtantiell bedingt ſei, nichts entſchieden werden. Es liegt alſo nicht nur nirgends ein Grund vor, den

johanneischen Teufel als ein ursprünglich böses Wesen zu denken, sondern die Art, wie er in der letztbesprochenen Stelle unter die sittliche Beurtheilung fällt, scheint diese Anschauung sogar direkt auszuschließen.

Fällt hiemit die ganze auch von Hilgenfeld a. a. O. S. 143 als solche behandelte Voraussetzung für die Annahme zweier ursprünglich verschiedenen Menschennaturen zusammen, so folgt dasselbe auch aus der Art, wie das Verhältniß der Menschen zum Teufel gedacht ist. Es ist durchaus unrichtig, wenn Hilgenfeld a. a. O. S. 148 behauptet, die Art, wie im Prolog von der Finsterniß als einem selbstständigen, dem Lichtreich entgegenwirkenden Prinzip die Rede ist, schließe die Vorstellung eines erst durch den Sündenfall eingeführten Gegensatzes und also eine Begründung des geschichtlichen Eintritts der Sünde durch die Verführung des Teufels aus. Wir haben im ersten Artikel S. 45 gezeigt, wie Ev. 1, 5 lediglich von dem historischen Bestande die Rede ist, wonach das Licht trotz aller Gegenwirkung der Finsterniß doch der unerleuchteten Welt scheint; seit wann und wodurch aber diese Gegenwirkung eingetreten sei, darüber ist ja gar nichts angedeutet. Daß aber 8, 44 nicht der Brudermord Kains die Rolle einnimmt, welche sonst dem Sündenfall gegeben wird, daß vielmehr deutlich auf die geschichtliche Erzählung der Genesis hingewiesen wird, haben wir oben gesehen. Es ist damit also auch ausgeschlossen, was Koestlin a. a. O. S. 117 behauptet, daß der diametrale Gegensatz, in welchem Gott zur Welt steht, nicht etwa erst durch Adams Fall herbeigeführt ist, sondern in dem wesentlichen, a priori vorhandenen, unmöglich anders zu denkenden Verhältniß der Welt zum Wesen Gottes beruht. Nun zeigt sich aber auch sonst, daß das Verhältniß der Menschen zum Teufel keineswegs ein ein für allemal gegebenes und daher prinzipiell begründetes ist. Derselbe κόσμος, dessen Herrscher der Teufel ist (Ev. 12, 31. 14, 30. 16, 11), ist ja stets als Heilsobjekt gedacht, es kann also jener Name nur ein thatsächliches Verhältniß bezeichnen, dessen Wandlung im Bereich der Möglichkeit liegt. Das ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται (I, 5, 19) dauert nur so lange, bis der Sohn vermittelst der Wahrheitserkenntniß, die er als τὸ φῶς τοῦ κόσμου bringt (Ev. 9, 5) sie freimacht. (Ev. 8, 36. 32.) Selbst die Jünger sind ja aus der Welt erwählt (Ev. 15, 19),

haben also ursprünglich zur Welt gehört und es ist ganz unrichtig, wenn Hilgenfeld a. a. O. S. 147 behauptet, sie seien erwählt, weil sie nicht aus der Welt sind. Vielmehr bildet in der angezogenen Stelle das Erwähltsein aus der Welt den begründenden Gegensatz dazu, daß sie nicht zur Welt gehören und wenn Christus für sie bittet, weil sie nicht zur Welt gehören (17, 16), so bittet er ja auch v. 20 für die, welche durch ihr Wort zum Glauben sollen gebracht werden, also annoch zur Welt gehören, und selbst der ungläubige Rest der Welt bleibt in den Zweck der Heilsvollendung eingeschlossen (v. 21. 23).

Sehen wir nun aber umgekehrt die Aussagen über die an, welche unter der Einwirkung des Teufels stehen und stehen bleiben. Kain schlachtete seinen Bruder, weil er ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν (I, 3, 12) und Judas verräth seinen Herrn und Meister. Sollte dieser nicht ebenso ἐκ τοῦ πονηροῦ sein, wie jeder, der die Sünde thut (I, 3, 8)? Aber wie beschreibt Johannes den Hergang der teuflischen Einwirkung auf Judas? Nicht auf ein ursprüngliches Bestimmtsein seiner Natur durch den Teufel verweist er, sondern der Teufel giebt ihm den abscheulichen Gedanken ein (Ev. 13, 2) und im entscheidenden Augenblick fährt er selbst in ihn, um ihn zur Ausführung zu veranlassen (13, 27). Unmöglich können wir uns den Hergang anders vorstellen, wenn der Teufel nach I, 4, 4 in der Welt d. h. dort nach dem Zusammenhange in den Irrlehrern ist und wirkt. Wie Judas, weil der Teufel in ihm ist und wirkt, selbst ein διάβολος ist (Ev. 6, 70), so sind diese Irrlehrer, weil der Geist des Widerchrists in ihnen ist (I, 4, 3), selbst ἀντίχριστοι (I, 2, 18). Selbst die Jünger bedürfen eines τηρεῖν ἐκ τοῦ πονηροῦ (Ev. 17, 15) und die Gläubigen bleiben, was sie sind, nicht vermöge einer substantiellen Bestimmtheit, sondern vermöge eines stetigen νικᾶν τὸν πονηρόν (I, 2, 13. 14). So werden wir denn auch das Urtheil Christi über die ungläubigen Juden nur so verstehen können, daß sie sich in eine Abhängigkeit vom Teufel begeben haben, welche in ihnen eine sittliche Wesensähnlichkeit mit demselben erzeugt hat und sie so als Kinder des Teufels qualificirt. (Vergl. Ev. 8, 38—44.) Allerdings folgt dann aus dieser ihrer sittlichen Zuständlichkeit ihre Unempfänglichkeit für Christum und die in ihm gegebene Gottesoffenbarung (v. 47.). Allein sehr fein bemerkt bereits Brückner in seinen

Anmerkungen zum de Wetteschen Commentar (S. 165), es sei ein Rückschluß: ihr seid unempfänglich und darum vom Teufel, nicht: ihr seid vom Teufel und darum unempfänglich. Der Unterschied beider Betrachtungsweisen liegt aber nicht, wie Brückner meint, bloß darin, daß dieses Urtheil auf systematischer Spekulation beruhen würde, jenes aber auf geschichtlicher Reflexion beruht. Er liegt vielmehr darin, daß die Ableitung ihres Thuns aus einer substantiellen Beschaffenheit ihrer Naturen ihre sittliche Verantwortlichkeit aufheben würde, also nur eine dogmatische Aussage involviren könnte, die ohne praktische Bedeutung wäre. Nun liegt aber die strafende Tendenz der mit furchtbarer Beredsamkeit sich steigernden Aussagen Christi klar zu Tage; er will ihnen den tiefsten sittlichen Grund ihrer Unempfänglichkeit aufdecken und somit können jene Aussagen über ihr Verhältniß zum Teufel im letzten Grunde nur ein sittliches Urtheil involviren. Oder soll etwa das οὐ δύνασθε v. 43 ein Gegenbeweis sein? Aber wir finden ja dies οὐ δύνασθαι Ev. 6, 60. 7, 7. 10, 35. 13, 37. I, 4, 20 zweifellos ebenso von einem sittlichen Unvermögen.

Und nun erwäge man noch eins. Wenn in der Stelle Ev. 3,19—21, auf die sich Hilgenfeld S. 144. 153 auch beruft, ausführlich psychologisch entwickelt wird, wie je nach der sittlichen Zuständlichkeit der Menschen sich ihr Verhalten zu dem in Christo gekommenen Licht bestimmt (vergl. 7, 17), so hat dies doch gar keinen Sinn, wenn durch jene Zurückführung ihres gegenwärtigen Verhaltens auf einen ursprünglichen prinzipiellen Gegensatz derselbe als ein nicht in der Freiheit begründeter, also nicht psychologisch vermittelter dargestellt sein soll. Man erwäge ferner, wie es 5, 40 ausdrücklich heißt: ihr wollt nicht zu mir kommen, nachdem soeben als Grund dieses Nichtwollens ihr verkehrtes Verhalten zu den heiligen Schriften dargelegt ist (v. 38. 39) und wie gleich darauf ihr Nichtglaubenkönnen durch ihren Ehrgeiz (v. 44) und ihren Mangel an Liebe zu Gott (v. 42) motivirt wird. Man erwäge endlich, wie Christus 9, 41 den ungläubigen Juden ausdrücklich sagt, daß sie selbstverschuldete Sünde haben, so fällt die ganze Behauptung Hilgenfelds zusammen, welche wesentlich darauf hinausführt, daß ihr Unglaube, weil in einem ursprünglichen Gegensatz verschiedener Menschenklassen begründet, nicht selbstverschuldet sei. Es kann uns hier nichts helfen, wenn

Hilgenfeld a. a. O. S. 155 sagt, die Lehre von einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen hebe die Willensfreiheit nicht auf. Denn die Leute, von denen Christus in allen diesen Stellen redet, sind dieselben feindseligen Juden, die er Cap. 8 Teufelskinder nennt, sie gehören also der mittleren Klasse nicht an, die „vorzugsweise und ohne alle Einschränkung als willensfrei bestimmt" ist. Und wenn „auch bei den beiden andern nur der Anfangs- und Endpunkt über die Freiheit hinausgerückt ist, welche in den einzelnen Handlungen noch einen freien Spielraum hat", so handelt es sich hier überall nicht um einzelne Handlungen sondern um das über ihr Schicksal endgültig entscheidende Verhalten zu Christo. Beruhte dieses Verhalten bei den ungläubigen Juden auf einer selbstverschuldeten, in ihrer Freiheit begründeten Verkehrtheit, so giebt es bei Johannes keine ursprüngliche Verschiedenheit der Menschennaturen.

§. 5. Der Zug des Vaters zum Sohne.

Allein auch solche, die den Gegensatz der beiden Menschenklassen, der Gotteskinder und Teufelskinder nicht für einen natürlichen und nothwendigen ansehen, wie Koestlin (Vergl. a. a. O. S. 125), behaupten doch, daß Gott den Menschen nicht nur vermöge eines transcendenten Rathschlusses seiner gnädigen Allmacht zum Heile bestimmt habe, wie bei Paulus, sondern in ihm schon, ehe er das Wort der Wahrheit vernimmt, einen dauernden Zustand der Empfänglichkeit für den Glauben wirkt (a. a. O. S. 156). Es kommt diese streng prädestinatianische Auffassung in der Sache wesentlich auf die Hilgenfeldsche Theorie heraus, wie denn derselbe auch a. a. O. S. 145 von diesem Punkte ausgeht, an welchem es „durchaus keinem Zweifel unterliegt, daß wenigstens die Bestimmung zum Guten ihrer Grundlage nach von der Willensfreiheit unabhängig ist." Sehen wir, wie weit diese Auffassung in den johanneischen Stellen begründet ist.

Im hohepriesterlichen Gebete sagt Christus, Gott habe ihm die Vollmacht verliehen, daß er allen, die er ihm gegeben, das ewige Leben gebe (Ev. 17, 2.) und in Folge dessen hat er nicht allen, sondern denen, die ihm Gott aus der Welt gegeben hat, den

Namen Gottes offenbart (17, 6. Vergl. v. 9). Und ein andermal sagt er: das ist der Wille deß, der mich gesandt hat, daß ich von allem, das mir Gott gegeben, nichts verliere (Ev. 6, 39). Und so sind allerdings seine Schaafe ihm von Gott gegeben und niemand kann sie aus seiner Hand reißen (10, 29). Hienach könnte man glauben, daß das Heil nur für eine gewisse Anzahl von Menschen bestimmt ist, die Gott bestimmt, aus der Welt aussondert und Christo giebt. Allein von der andern Seite heißt es doch ausdrücklich, daß Christus die Versöhnung ist für die ganze Welt (I, 2, 2) und daß er die Sünde der Welt getragen hat (Ev. 1, 29). Ueberall, wo Christus als der Erretter (I, 4, 14. Ev. 4, 42) das Licht (Ev. 8, 12. 9, 5), der Vermittler des Lebens (Ev. 6, 33. 51) erscheint, ist stets die Welt im Ganzen ohne irgend eine Einschränkung als Heilsobjekt genannt, und wir sahen ja schon oben, daß der letzte Zweck der Heilsvollendung an den Gläubigen ist, die Welt und zwar wieder die Welt im Ganzen ohne irgend eine Einschränkung zum Glauben und zur Erkenntniß zu führen (Ev. 17, 21. 23), womit doch alles Heil gegeben ist. Soll also hier nicht ein auffallender Widerspruch innerhalb der johanneischen Lehranschauung sich aufthun, so muß es eine Auffassung jener ersten Reihe von Stellen geben, welche mit dem klaren Sinne der letzteren besteht.

Den Schlüssel dazu giebt uns die Stelle Ev. 3, 27, die Hilgenfeld a. a. O. S. 145 ganz gegen ihren Zusammenhang und in völlig unrichtigem Sinne anführt. Der Täufer sagt: Es kann ein Mensch nicht irgend etwas nehmen, es sei ihm denn vom Himmel her gegeben. Der allgemeine Satz, daß jeder Erfolg ein göttlich gegebener sei, soll im Sinne des Täufers lediglich auf Jesum angewandt werden, dessen größeren Erfolg (Vergl. 4, 1) die Johannesjünger nach 3, 26 beneideten und in den sie sich doch finden sollten als in eine von Gott geleitete geschichtliche Entwicklung (Vergl. de Wette und Meyer z. d. St.). Gilt jener Satz schon von allen Menschen, so gilt er in besonderem Maaße von Christo, dessen göttliche Sendung es mit sich brachte, daß sein ganzes Leben in besonderem Sinne unter göttlicher Leitung stand. Und nirgends ist so klar, wie im vierten Evangelium, dies göttliche Walten über dem Leben des Herrn dargelegt. War es nun sein besonderer Beruf, den Menschen das Leben zu geben, so kann auch

aller Erfolg dieſer Thätigkeit nur auf einer beſonderen göttlichen Leitung beruhen; es kann nicht zufällig ſein, daß dieſer oder jener zu Chriſto kommt und von ihm das Leben empfängt, ſondern Gott hat ihm denſelben zugeführt, hat ihn ihm gegeben. Schon bei der Sammlung der erſten Gläubigen um Chriſtus deutet das wiederholte εὑρίσκειν (Ev. 1, 42. 44. 46) auf die höhere Leitung hin, die ungeſucht ihm die empfänglichen Seelen zuführt (Vergl. Brückner zu 1, 46). Und ſo betrachtet Chriſtus alle die Seelen, die ihm auf dem Wege ſeines Berufes entgegen kommen, und an denen der Erfolg ſeiner Wirkſamkeit beweiſt, daß es eine göttliche Leitung war, die ihn grade mit dieſen Seelen zuſammenführte, als einen Erfolg, den ihm Gott gegeben. Eigenthümlich iſt es, wie dieſer neutriſche Begriff des Erfolges ſo ſehr den Gedanken in den angeführten Stellen beherrſcht, daß 6, 39 (Vergl. auch v. 37), 17, 2 Chriſtus von dem πᾶν ὃ δέδωκέν μοι redet, daß ſelbſt 10, 29 das Objekt fehlt und nur 17, 6. 9 die concrete Perſonenbezeichnung eintritt, die dort im Gegenſatz zum κόσμος nicht entbehrt werden konnte. Außerdem lehrt in allen genannten Stellen der Zuſammenhang, warum es dort darauf ankam, den Erfolg der Wirkſamkeit Chriſti als einen göttlich gegebenen darzuſtellen. In der Stelle 6, 39 dient die Hervorhebung dieſer göttlichen Leitung dazu, um das Bewußtſein Chriſti davon, daß er nicht ſeinen, ſondern ſeines Vaters Willen thue (v. 38) zu begründen, indem die Errettung der Seelen, die ihm Gott gegeben, vom Verderben ja nur dazu dient, den Heilswillen Gottes auszuführen. Ebenſo ſahen wir ſchon im erſten Abſchnitt S. 11, wie in der Stelle 17, 2 der Gedanke, daß Chriſtus denen, die Gott ihm gegeben, das ewige Leben giebt, parallel ſteht dem Gedanken, daß der Sohn den Vater verherrlicht, indem er an ihnen nur den Willen des Vaters vollzieht. Von der andern Seite dient 17, 6. 9 die Verweiſung auf den in dieſer Fügung ſich ausſprechenden Willen Gottes dazu, die Hoffnung auf die für ſie gethane Bitte um fernere Bewahrung zu motiviren, und ähnlich 10, 29 dazu, die Gewißheit zu begründen, daß, die ihm einmal von Gott gegeben, Niemand aus ſeiner Hand reißen kann. Und grade die letzte Stelle, obwohl ſie an den Gedanken von der gratia inamissibilis erinnert, führt doch im Zuſammenhange lediglich auf eine uns ſchon

bekannte Vorstellung zurück. Denn die ihm Gott gegeben hat, das sind ja keine andern, als die nach 10, 27. 14 schon an und für sich seine Schaafe waren, d. h. sein Eigenthum im engeren Sinne, weil die Alttestamentliche Offenbarung, die seinem Eigenthumsvolk im weiteren Sinne (1, 11) gegeben war, an ihnen ihren Zweck erreicht hatte. Wie nun jene Angehörigkeit des Volkes Israel an Christum auf göttlicher Erwählung beruht, so ruht ja auch diese ursprüngliche Angehörigkeit seiner Schaafe an Christum darauf, daß Gott ihnen die Offenbarung des A. T. gegeben hat; aber das schließt nicht aus, daß eben ihr subjektives Verhalten zu dieser Gottesoffenbarung sie zu dem gemacht hat, was sie sind. (Vergl. §. 3. S. 127.) Sind sie nun aber einmal dadurch empfänglich geworden für das göttliche Gnadenwirken, so fehlt nur noch die Versicherung, daß dieses Gnadenwirken, welches die Hand Christi und damit die Hand Gottes an ihnen vollzieht, durch keine Macht der Welt gehindert werden kann, um sie der Vollendung ihrer Heilserlangung zu versichern.

Wie verhält sich aber nun diese göttliche Leitung, welche die einzelnen Seelen zu Christo führt, zu ihrer freien Selbstentscheidung für das Heil in Christo? „Alles was mir der Vater gegeben hat, wird zu mir kommen", spricht Christus 6, 37. Die Ausleger haben den Zusammenhang mit dem Vorigen nicht richtig erkannt. de Wette findet hier einen Stillstand der Unterredung, Meyer bahnt sich den Uebergang durch den unmotivirten Gegensatz: Wie ganz anders sind die, welche der Vater mir giebt, und wie selig ist ihr Loos! Aber der Zusammenhang ist ganz fließend. Christus hat v. 35 gesagt, was er für die sei, welche zu ihm kommen und an ihn glauben, er hat aber auch v. 36 hinzugefügt, warum seine jetzigen Zuhörer diese Gnadenerfahrung nicht machen können. Nun geht er nicht, wie de Wette sagt, von diesem Vorwurf zu einer wehmüthig-liebevollen Erklärung über, sondern umgekehrt erhebt er sich von dem wehmüthigen Blick auf seine Zuhörer, die freilich nicht glauben, zu der freudigen Gewißheit, daß es ihm darum doch in seiner Wirksamkeit an Erfolg nicht fehlen wird. So viel Erfolg ihm der Vater giebt, so viele werden zu ihm kommen. Unstreitig kann man diese Stelle streng prädestinatianisch fassen. Das, was wir als die erste Vorbedingung des Glaubens erkannten, das Kommen zu Christo wird hier als Folge betrachtet davon, daß

aller Erfolg dieser Thätigkeit nu[illegible] [illegible] Heil bestimmt hat;
Leitung beruhen; es kann nicht [illegible] [illegible] unmittelbar in de-
zu Christo kommt und von ih[illegible] [illegible] oder das Kommen
hat ihm denselben zugeführt, [illegible] [illegible]denwirkung.
Sammlung der ersten Glä[illegible] [illegible] sich diese [illegible]
holte εὑρίσκειν (Ev. 1, 4[illegible] [illegible]ich, daß
die ungesucht ihm die er[illegible] [illegible]ung
ner zu 1, 46). Und so [illegible] [illegible]begründen [illegible]
auf dem Wege seines [illegible] [illegible] liegen, was im zwei-
der Erfolg seiner W[illegible] [illegible] im ersten Satz gesagt, es
war, die ihn grad[illegible] [illegible]nichts verliere von dem.
Erfolg, den ihm [illegible] [illegible] dadurch: es sei der Wille
neutrische Begr[illegible] [illegible] [illegible]gn sehe und an ihn glaube, daß
geführten Stel[illegible] [illegible] das ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον nur die Ver-
Christus von [illegible] [illegible]σω ist, so ist offenbar das θεωρεῖν καὶ
das Objekt [illegible] [illegible]tlung des δέδωκέν μοι und da der Satz in
nung eint[illegible] [illegible]kannter, von Christo oft ausgesprochener ist, so
werden [illegible] [illegible] diesen bekannteren, welcher sich auf die Vermittlung
Zusamm[illegible] [illegible]ναι bezieht, jenen ersteren begründen.
Wirks[illegible]

der [illegible] [illegible]se Vermittlung ist aber nicht so zu denken, daß Gott eben
daz[illegible] [illegible]ch den Menschen zu Christo führt, daß er in ihm den Glau-
so [illegible] wirkt; denn von einem Bewirken des Glaubens ist hier nichts
angedeutet, vielmehr weist die Verbindung des θεωρεῖν καὶ πι-
στεύειν recht deutlich auf den Glauben hin, sofern er im Menschen
selbst auf Grund der Anschauung und des Eindrucks, den er von
Christo empfängt, entsteht. Es ist also offenbar so gedacht, daß,
wie die göttliche Leitung, welche den Menschen zu Christo führt,
sich Seitens des Menschen durch den Glauben vermittelt, so die
Bewahrung vor dem Verderben, die er bei Christo findet, sich sei-
nerseits durch den Empfang des ewigen Lebens vermittelt. Da nun
die eben besprochene Stelle mit der, von welcher wir ausgingen
(6, 37), in unmittelbarem Zusammenhange steht, so bestimmt sich
hienach auch die Auffassung dieser nothwendig anders. Nicht also
ist das Kommen zu Christo eine Folge jenes διδόναι, das dann
in einer inneren Gnadenwirkung bestände; sondern Christus wi[illegible]

...gen, daß es ihm nicht an ...n, daß ihre Vorstellung
...nd es erfahren, daß e... einem innerlichen Drän=
...e Seelen, die er ...nit dieser Vorstellung
...Wirksamkeit em... die bildliche Dar=
διδόναι ... ...sser paßt sie un=
... Es e... ... das Gott die
...wie ... ...u finden ha=
... ... vom Vater
...rgängige Be... ...n Christo
... legen müßte. Und nun ... ...ren des
... klar. Die ungläubigen Juden hav... wenn
...ubt (v. 36); aber darum wird es ihm an sou... ...ätig
... die zu ihm kommen und glauben und die, weil er niemand ...n
...n hinausstößt, der zu ihm kommt, empfangen und erfahren, was er als das Brodt des Lebens giebt. (v. 37.) Denn er ist ja nicht vom Himmel gekommen, um seinen Willen zu thun, er kann also weder vergeblich auffordern zu ihm zu kommen und zu glauben, als ob dies etwas wäre, was er selbstbeliebig forderte, noch die, welche zu ihm kommen, hinausstoßen (v. 38). Vielmehr setzt seine göttliche Sendung einen Erfolg seiner Wirksamkeit voraus, worin sich der Wille Gottes vollzieht und das ist ja eben der Wille Gottes, zu dessen Erfüllung er vom Himmel gekommen ist, daß er die, welche, wie er aus ihrem Zuihmkommen sieht, ihm von Gott gegeben sind, vom Verderben errette, also sie nicht hinausstoße, sondern ihnen in Folge des Glaubens das ewige Leben gebe (v. 39. 40).

So viel ist also klar, daß in der Anschauungsweise des Apostels die Vorstellung, daß Gott die Seelen Christo giebt, die andre nicht ausschließt, daß sie ihrerseits zu Christo kommen und glauben; was hier als subjektive Bedingung gedacht ist, wodurch der Mensch das Heil erlangt, ist dort von objektiver Seite als Erfolg gedacht, den Gott Christo giebt. Aber freilich setzt dies voraus, daß Gott irgend wie auch wirksam ist bei dem Kommen des Menschen zu Christo. Wie das nun zu denken sei, darüber giebt uns Christus unmittelbar darauf, wo er nach der Abweisung der murrenden Juden den Faden seiner Rede wieder aufnimmt, Auskunft. Niemand kann zu mir kommen, sagt er 6, 44, es sei denn, daß der Vater,

Gott den Menſchen Chriſto gegeben, alſo zum Heil beſtimmt hat; man kann alſo annehmen, daß er eben deshalb unmittelbar in denen, welche er zum Heil beſtimmt, den Glauben oder das Kommen zu Chriſto wirkt durch eine unwiderſtehliche Gnadenwirkung.

Allein im Fortgange unſerer Stelle beſtätigt ſich dieſe Auffaſſung nicht. Es zeigt ſich in v. 39. 40 ganz deutlich, daß dieſer Erfolg, den Gott Chriſto giebt, die ſubjektive Vermittlung Seitens der Menſchen nicht ausſchließt. Wir haben da zwei faſt vollſtändig gleichlautende Sätze, von denen der zweite den erſten begründen ſoll. Das begründende Moment muß alſo in demjenigen liegen, was im zweiten Satze verändert wird. Nun hat Chriſtus im erſten Satz geſagt, es ſei der Wille ſeines Abſenders, daß er nichts verliere von dem, was er ihm gegeben, und begründet das dadurch: es ſei der Wille ſeines Vaters, daß wer den Sohn ſehe und an ihn glaube, das ewige Leben habe. Wie nun das ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον nur die Vermittlung des μὴ ἀπολέσω iſt, ſo iſt offenbar das θεωρεῖν καὶ πιστεύειν die Vermittlung des δέδωκέν μοι und da der Satz in v. 40 ein ſehr bekannter, von Chriſto oft ausgeſprochener iſt, ſo kann er durch dieſen bekannteren, welcher ſich auf die Vermittlung jenes διδόναι bezieht, jenen erſteren begründen.

Dieſe Vermittlung iſt aber nicht ſo zu denken, daß Gott eben dadurch den Menſchen zu Chriſto führt, daß er in ihm den Glauben wirkt; denn von einem Bewirken des Glaubens iſt hier nichts angedeutet, vielmehr weiſt die Verbindung des θεωρεῖν καὶ πιστεύειν recht deutlich auf den Glauben hin, ſofern er im Menſchen ſelbſt auf Grund der Anſchauung und des Eindrucks, den er von Chriſto empfängt, entſteht. Es iſt alſo offenbar ſo gedacht, daß, wie die göttliche Leitung, welche den Menſchen zu Chriſto führt, ſich Seitens des Menſchen durch den Glauben vermittelt, ſo die Bewahrung vor dem Verderben, die er bei Chriſto findet, ſich ſeinerſeits durch den Empfang des ewigen Lebens vermittelt. Da nun die eben beſprochene Stelle mit der, von welcher wir ausgingen (6, 37), in unmittelbarem Zuſammenhange ſteht, ſo beſtimmt ſich hienach auch die Auffaſſung dieſer nothwendig anders. Nicht alſo iſt das Kommen zu Chriſto eine Folge jenes διδόναι, das dann in einer inneren Gnadenwirkung beſtände; ſondern Chriſtus will

nur ſagen, daß es ihm nicht an ſolchen fehlen werde, die zu ihm kommen und es erfahren, daß er das wahre Lebensbrodt iſt (v. 35), da ja alle die Seelen, die er auf Grund göttlicher Leitung als Erfolg ſeiner Wirkſamkeit empfängt, zu ihm kommen werden und müſſen, weil jenes δεδόναι den Glauben und darum ein Zuihmkommen vorausſetzt. Es erhellt übrigens, wie ſchon das Präſens δίδωσιν nicht weniger wie die neutriſche Geſtalt des πᾶν ὅ dieſe Faſſung entſchieden begünſtigt, während die prädeſtinatianiſche Faſſung grade auf die vorgängige Beſtimmung, alſo ein Gegebenhaben den Nachdruck legen müßte. Und nun wird auch erſt der ganze Zuſammenhang klar. Die ungläubigen Juden haben geſehen und nicht geglaubt (v. 36); aber darum wird es ihm an ſolchen nicht fehlen, die zu ihm kommen und glauben und die, weil er niemanden hinausſtößt, der zu ihm kommt, empfangen und erfahren, was er als das Brodt des Lebens giebt. (v. 37.) Denn er iſt ja nicht vom Himmel gekommen, um ſeinen Willen zu thun, er kann alſo weder vergeblich auffordern zu ihm zu kommen und zu glauben, als ob dies etwas wäre, was er ſelbſtbeliebig forderte, noch die, welche zu ihm kommen, hinausſtoßen (v. 38). Vielmehr ſetzt ſeine göttliche Sendung einen Erfolg ſeiner Wirkſamkeit voraus, worin ſich der Wille Gottes vollzieht und das iſt ja eben der Wille Gottes, zu deſſen Erfüllung er vom Himmel gekommen iſt, daß er die, welche, wie er aus ihrem Zuihmkommen ſieht, ihm von Gott gegeben ſind, vom Verderben errette, alſo ſie nicht hinausſtoße, ſondern ihnen in Folge des Glaubens das ewige Leben gebe (v. 39. 40).

So viel iſt alſo klar, daß in der Anſchauungsweiſe des Apoſtels die Vorſtellung, daß Gott die Seelen Chriſto giebt, die andre nicht ausſchließt, daß ſie ihrerſeits zu Chriſto kommen und glauben; was hier als ſubjektive Bedingung gedacht iſt, wodurch der Menſch das Heil erlangt, iſt dort von objektiver Seite als Erfolg gedacht, den Gott Chriſto giebt. Aber freilich ſetzt dies voraus, daß Gott irgend wie auch wirkſam iſt bei dem Kommen des Menſchen zu Chriſto. Wie das nun zu denken ſei, darüber giebt uns Chriſtus unmittelbar darauf, wo er nach der Abweiſung der murrenden Juden den Faden ſeiner Rede wieder aufnimmt, Auskunft. Niemand kann zu mir kommen, ſagt er 6, 44, es ſei denn, daß der Vater,

der mich gesandt hat, ihn ziehe. Nichts scheint näher zu liegen, als hierin eben die Bestätigung der Auffassung zu finden, welche wir oben zurückwiesen, d. h. den Gedanken, daß Gott in denen, welche er Christo geben will, den Glauben an ihn wirkt. Die richtige Beurtheilung dieses Gedankens hängt aber natürlich wesentlich davon ab, wie man sich jenen Zug des Vaters zum Sohne denkt. Denkt man dabei an eine Erregung der Heilssehnsucht, welche zu Christo zieht (de Wette), an ein innerliches Drängen und Hinleiten zu Christo durch das göttliche Gnadenwirken (Meyer), findet man gar noch durch die Wahl des Ausdrucks auf die geistige Gewalt hingedeutet, mit der dies geschieht, wie Brückner, so ist es im Grunde nur noch Folge des allgemeinen Eindrucks, den man von der johanneischen Lehranschauung empfängt, wenn man die augustinische Fassung von der Unwiderstehlichkeit dieses Eindrucks abweist. Zunächst nun hat Meyer mit Recht die Ansicht abgewiesen, welche in dem ἑλκύειν etwas Gewaltsames findet; die Vorstellung ist einfach durch die Vorstellung des ἐλθεῖν hervorgerufen; denn wer den andern kommen macht, der zieht ihn. Es ist aber auf die Gefahr hin, einer Verflachung der johanneischen Aussagen beschuldigt zu werden, der Exeget nicht nur berechtigt sondern verpflichtet, von dem Lieblingsgedanken, den die Ausleger in diesem Zuge des Vaters zum Sohne finden, zunächst ganz zu abstrahiren und zu fragen, ob nicht in dem Vorstellungskreise des Johannes sich eine stehende Aussage findet, auf welche sich die hier auf Grund des Contextes in eine mehr bildliche Form gekleidete reduciren läßt. Eine solche findet sich aber in der Aussage über das Zeugniß, das der Vater dem Sohne giebt, in seinen Werken (vergl. Ev. 5, 32. 36. 8, 18. 10, 25). Diese göttlichen Werke, „die kein andrer gethan hat," führt er ja auch 15, 24 als dasjenige an, was denen, die sie und darin ihn wie den Vater (Vergl. 14, 10) gesehen haben, ihren Haß gegen ihn und Gott zur unentschuldbaren Sünde macht. In ihnen hat der Vater gezeugt vom Sohne, wie es die Schriften, die von ihm gezeugt, (5, 39) noch nicht konnten. Ja, die Schriften der Propheten haben von diesem neuen Zeugniß Gottes selbst gezeugt. Denn Christus fährt in der in Rede stehenden Stelle fort: Es ist geschrieben in den Propheten: Und sie werden alle von Gott gelehret sein (Ev. 6, 45. Vergl. Jesaj. 54, 13).

Die Ausleger ſtoßen freilich daran nicht an, daß ihre Vorſtellung von einer Erregung der Heilsſehnſucht und einem innerlichen Drängen und Treiben durchaus nicht ſtimmt mit dieſer Vorſtellung eines göttlichen Lehrens, die doch deutlich genug die bildliche Darſtellung des v. 44 erklären ſoll. Aber wie viel beſſer paßt ſie unſtreitig zu der Vorſtellung jenes Zeugniſſes, durch das Gott die Menſchen lehrt, was ſie in Chriſto zu ſuchen und zu finden haben. Und wenn es nun weiter heißt, daß jeder, der vom Vater her gehört hat sc. was er lehrt und es gelernt hat, zu Chriſto kommt, ſo iſt doch damit ausdrücklich geſagt, daß jenes Lehren des Vaters, welches zum Sohne zieht, ſeinen Zweck nur erreicht, wenn es gehört und gelernt wird, d. h. wenn der Menſch es ſelbſtthätig annimmt. Daß wir aber dieſes Lehren Gottes richtig verſtanden haben, zeigt deutlich der folgende Vers, der natürlich nicht den Zweck haben kann, wie Meyer meint, der Meinung vorzubeugen, daß dies Gelehrtſein von Gott das Kommen zum Sohne entbehrlich machen könnte; denn es iſt ja ſoeben das Lernen dieſer Gotteslehre als Bedingung des Kommens zu Chriſto genannt. Vielmehr will v. 46 trotz de Wette's Gegenrede dem Mißverſtändniß vorbeugen, als ob jenes Lehren auf einer unmittelbaren Offenbarung des Vaters beruhte, die doch nur dem Einen zu Theil geworden, der von Gott her iſt. Soll man demnach dieſes Lehren Gottes ausdrücklich als eine mittelbare Offenbarung Gottes denken, ſo kann man es gar nicht auf jene unmittelbare innere Erregung von Seiten Gottes beziehen, ſondern nur auf dieſes mittelbare Zeugniß Gottes von Chriſto in ſeinen Werken. Dann aber ſagt unſre Stelle poſitiv aus, daß jener Zug des Vaters zum Sohne, durch den Gott die Menſchen zu Chriſto führt und ſie ihm giebt, ein Lehren des Vaters iſt, welches zu ſeinem Erfolge das Hören und Lernen der Menſchen, alſo eine ſubjektive Bedingung, die lediglich in der Macht ihres freien Willens liegt, vorausſetzt.*)

Es iſt alſo eine göttliche Gnadenführung, die den Menſchen in den Bereich der Wirkſamkeit Chriſti führt, ihm in ſeinen Werken

*) Auf die Bedeutung dieſer Stelle für unſre Frage hat ſchon Meßner a. a. O. S. 332 aufmerkſam gemacht.

Zeugniß ablegt von dem was dieſer Chriſtus iſt und ſein ſoll und ihm ſo das Zuihmkommen und Glauben ermöglicht, wodurch er in Gemeinſchaft mit Chriſto tritt, ohne daß dadurch irgend die Selbſtentſcheidung des Menſchen aufgehoben wird. Höchſt inſtruktiv für dieſe Vorſtellungsweiſe iſt es, wenn wir von dieſem Anfangspunkte der durch die göttliche Gnadenführung herbeigeführten Gemeinſchaft mit Chriſto hinüberblicken auf den möglichen Endpunkt derſelben. In dem Gleichniß vom Weinſtock und von den Reben (Cp. 15) kommt Chriſtus auf dieſen Fall zu ſprechen. Er ſagt 15, 2: jede Rebe an mir, wenn ſie nicht Frucht bringt, ſchneidet er, sc. der Weingärtner, d. i. Gott, fort. Es kann alſo der Fall eintreten, daß die bereits durch den Glauben geknüpfte Gemeinſchaft mit Chriſto wieder gelöſt wird. Als Grund wird angegeben, daß der Glaube ſich nicht als fruchtbringend erweiſt oder, wie es v. 6 heißt, da alles Fruchtbringen nur die Folge des Bleibens in ihm iſt, das ſich nach Abſchnitt I, §. 8 durch den Glauben vermittelt (v. 4. 5), daß einer nicht in ihm geblieben iſt, daß er alſo den Glauben wieder verloren hat. Grade alſo wie Gott alle die, welche glauben, zu Chriſto führt und Chriſto giebt, ſo löſt er bei denen, die nicht im Glauben bleiben, auch äußerlich den Zuſammenhang mit ihm, den ſie bis dahin gehabt haben. Es iſt hier nicht, wie Meyer zu 15, 2 ſagt, der Abfall von Chriſto nach dem Geſichtspunkt der göttlichen Verwerfung bezeichnet, ſondern es iſt die äußere Lostrennung von Chriſto als das Gericht bezeichnet, das der inneren Loslöſung von ihm folgt. Daher eben kann von den Irrlehrern, die innerlich nicht wahrhaft der chriſtlichen Gemeinſchaft angehört haben und darum endlich auch äußerlich aus ihrer Gemeinſchaft ausſchieden, geſagt werden, es ſei geſchehen, damit offenbar würde, daß die äußeren Mitglieder der Chriſtengemeinde nicht alle auch wahrhaft innerlich zu ihr gehörten (I, 2, 19), worin doch offenbar liegt, daß jenes äußere Ausſcheiden ein gottgewirktes Gericht war. Daraus aber, daß dieſer Fall möglich iſt, ſehen wir aufs Deutlichſte, daß jenes gottgegebene Kommen zu Chriſto nicht auf einem ewigen und unumſtößlichen Rathſchluſſe der göttlichen Erwählung beruht. Auch ein Judas gehörte zu der Zahl derer, die Gott Chriſto gegeben hatte (Ev. 13, 18) und er ging doch verloren. Und nicht anders iſt es ja mit den Mitgliedern

des auserwählten Volkes im Alten Bunde, die dennoch das Ziel der Erwählung nicht erreichen. Worin aber liegt es denn nun, wenn jenes Kommen zu Chriſto ein wirklich bleibendes Reſultat hat, wenn die, welche Gott ihm gegeben, wirklich bei Chriſto bleiben?

Hören wir, was Chriſtus im hoheprieſterlichen Gebete von denen ſagt, die wahrhaft gläubig geworden ſind. Ich habe deinen Namen den Menſchen offenbart, ſpricht er Ev. 17, 6, welche du mir aus der Welt gegeben haſt. Sie waren dein und du haſt ſie mir gegeben und ſie haben mein Wort befolgt. Da hören wirs ja, die Menſchen, welche Gott Chriſto gegeben und welche durch das von ihm geforderte Annehmen, Erkennen und Glauben (v. 7. 8) ſein Wort befolgt haben, ſie ſind urſprünglich ſchon Gotte angehörig geweſen. Die Ausleger haben richtig erkannt, daß damit nur die innere Zugehörigkeit an Gott, welche durch die ſittliche Grundrichtung ihres Weſens auf das Göttliche erzeugt wird, gemeint ſein kann; denn in jedem andern Sinne wäre ja die Zugehörigkeit an Gott nichts dieſen Menſchen Eigenthümliches. Zu dieſer in ihnen vorhandenen Empfänglichkeit, welche, wie S. 120 gezeigt, durch die Altteſtamentliche Offenbarung gewirkt ſein kann, aber auch innerhalb des Heidenthums ſich findet, kam nun die göttliche Gnadenführung, durch die ſie Chriſto gegeben wurden, und nun ſind ſie zum Glauben gelangt. Und wenn nun Chriſtus v. 9 für ſie bittet, daß Gott ſie auch ferner bewahre, ſo kann er ſich nicht nur darauf berufen, daß Gott ſie ihm gegeben hat, ſondern auch darauf, daß ſie Gott angehören. Dieſe Angehörigkeit iſt aber nicht erſt, wie de Wette meint, durch die Aufnahme des Wortes Chriſti vermittelt, ſie iſt vor derſelben dageweſen (v. 6) und wie ſie es ermöglicht hat, daß das göttliche διδόναι ſein Ziel erreicht hat, ſo bietet ſie auch die Bürgſchaft, daß ſein τηρεῖν nicht vergeblich ſein wird. Nur eine andre Form derſelben Vorſtellung iſt es ja, wenn nach 10, 29 Gott die Schaafe, die Chriſto ſchon innerlich angehören (v. 27), nun auch in ſeine Hand giebt, ſo daß er ihnen das ewige Leben geben und ſie für immer vor dem Verderben bewahren kann. Es iſt klar, daß von hier zu der pauliniſchen Löſung der Prädeſtinationsfrage, wonach Gott die zum Heile beſtimmt und an denen

ſeinen Heilsrathſchluß hinausführt, welche er vorher erkannt hat als die empfänglichen Seelen, nur ein Schritt iſt.

Sollen wir nun darum mit Frommann ſagen, die johanneiſche Theorie ſei im Vergleich mit der gemeinen bibliſchen Lehre die ausgebildetere und vollkommnere, weil ſie das Problem von dem ſcheinbaren Widerſpruche zwiſchen der Freiheit des Menſchen und ſeiner Abhängigkeit von Gott auf eine befriedigendere Weiſe löſt? (a. a. O. S. 242.) Aber wo haben wir denn auch nur die entfernteſte Andeutung in den johanneiſchen Schriften, daß dem Apoſtel dieſes Problem zum Bewußtſein gekommen, geſchweige denn, daß er es zu löſen verſucht? (Vergl. Reuß a. a. O. S. 414). Alle bisher betrachteten Ausſagen führen uns ja nur darauf, daß Johannes die Art, wie die Menſchen zu Chriſto kommen, nach ihrem einfachen geſchichtlichen Hergange beſchreibt, wobei dann *natürlich* ebenſo die göttliche Gnadenführung, welche über dem Leben Chriſti, wie jedes einzelnen waltet, zur Ausſprache kommt, wie andrerſeits die verſchiedene Beſchaffenheit der Menſchen, die er vorfindet, und ihr dadurch bedingtes Verhalten zu der Heilsveranſtaltung Gottes, ohne daß eine Seite der Sache der andern irgend wie Eintrag thut. Wie weit aber Johannes davon entfernt iſt, jenes ſpekulative Problem löſen zu wollen, das zeigt ſich deutlich an ſolchen Stellen, wo er die eine Seite der Sache ſo einſeitig hervorhebt, daß er die andre gradezu zu leugnen ſcheint. Es giebt nemlich allerdings ſolche Stellen, nur muß man zu dieſen nicht Ev. 6, 37. 39. 44. 45. 17, 6 rechnen, die ſich, ſobald man nur ihren Zuſammenhang etwas näher berückſichtigt, völlig befriedigend erklären. Allein anders ſteht es z. B. gleich mit der Stelle 6, 65.

Wir haben dort einen Fall, der gleichſam die hiſtoriſche Illuſtration zu der Stelle Ev. 15, 2—6 bildet. Viele aus den Jüngern Jeſu, die ihm bisher gefolgt waren, alſo bereits zum Glauben gekommen ſein müſſen, nehmen Anſtoß an dem Worte Jeſu (v. 60. 61), ſie bleiben nicht im Glauben und nun vollzieht ſich auch ihre äußere Lostrennung von der Gemeinſchaft mit Chriſto (v. 66). Von ihnen ſagt Chriſtus: es ſind einige unter Euch, die nicht glauben (v. 64.). Daß damit nicht geleugnet iſt, daß ſie früher glaubten, daß ſie einen Anfang im Glauben gemacht hatten, haben wir ſchon früher S. 103 geſehen; aber da ſie ſich gegen die

tiefere Erkenntniß seiner Person und seines Werkes verschlossen, die Christus ihnen in der Rede des Cap. 6 geben wollte, weil sie nach v. 60 (sittlich) nicht im Stande waren, diese harte Rede willig und empfänglich anzuhören, so sanken sie auf die Stufe des Unglaubens zurück. Christus wußte dies von Anbeginn an, auch als es noch nicht durch die äußere Lostrennung von ihm offenbar geworden war, daß sie nicht zu den Seinen gehörten (Vergl. I, 2, 19) und konnte davon reden*) (v. 64.). Und er sprach: darum habe ich Euch gesagt, daß Niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht von meinem Vater her gegeben ist (v. 65). Weil einige von ihnen, wie er wußte, nicht glauben, so hat Christus sie bereits in seiner Rede 6, 44. 45 darauf hingewiesen, daß das Kommen zu ihm nicht in eines jeden Macht steht, sondern nur bei denen, welchen es vom Vater verliehen ist, daß es ihm also nicht auffallend ist, wenn einige nicht zu ihm kommen und glauben (Vergl. 6, 36 u. unsre Erklärung S. 143 dazu). Nun hat freilich Christus in der Rede, wie wir oben sahen, gezeigt, daß ohne den Zug des Vaters zum Sohne keiner zum Sohne kommt (v. 44), und insofern das Zuihmkommen immer ein von Gott verliehenes bleibt; aber er hat auch gesagt, daß es diesem Lehren des Vaters gegenüber eines Hören und Lernens von Seiten des Menschen bedarf (v. 45), daß das Geben des Vaters (v. 39) durch das Glauben des Menschen subjektiv vermittelt ist (v. 40). Dennoch wird es hier so dargestellt, daß, wenn man die Worte für sich betrachtet, man es gar nicht anders nehmen kann, als so, daß das innere Vermögen zu Christo zu kommen einigen gegeben wird und einigen nicht, und daß darum einige glauben und einige nicht. Der Grund davon liegt offenbar in dem Zusammenhange. Christus hat den Anstoß, den sie an seinen Worten genommen, gehoben (v. 61—63). Aber dennoch bleibt die Thatsache stehen, daß einige nicht glauben (v. 64). Würde er diese Thatsache auf ihren subjektiven Grund zurückführen, so könnte

*) Es scheint mir durchaus contextwidrig, das ἐξ ἀρχῆς zu erklären: von Uranfang, wie Theophylact es that, oder: seit dem Beginn seiner messianischen Wirksamkeit, wie Meyer will, oder: seit dem Anfang der jedesmaligen Bekanntschaft, wie de Wette thut. Der Context bietet zur Ergänzung nichts anders als den Anfang ihres Unglaubens, der als etwas rein Innerliches natürlich ihm allein, der im Evangelium überall als der Herzenskündiger erscheint (vergl. 2, 25), bekannt sein konnte.

es immer scheinen, als ob ihre Unempfänglichkeit mit durch die Eigenthümlichkeit seiner Worte veranlaßt sei. Er verweist darum auf den objektiven Grund, wonach immer nur einigen durch die göttliche Gnadenführung das Kommen zu Christo verliehen wird, ohne irgend darauf zu reflektiren, ob diese göttliche Gnadenführung ein bestimmtes subjektives Verhalten des Menschen voraussetzt oder nicht. Es liegt darin zugleich eine beruhigende Hinweisung auf die Thatsache, daß wie der Erfolg seiner Verkündigung ein göttlich gegebener ist, so auch das Ausbleiben dieses Erfolges nicht ohne den göttlichen Rath und Willen eintreten kann.

Das führt uns aber auf die Stelle, welche von jeher den meisten Anstoß erregt hat, auf die Schlußbetrachtung des Evangelisten über den Erfolg der Verkündigung Christi Ev. 12, 37. Es blieb im Großen und Ganzen dabei: Obwohl Christus *so* viele Zeichen gethan hatte, glaubten sie nicht an ihn (v. 37). Aber dies mußte geschehen, damit das Wort des Propheten Jesajas 53, 1 erfüllt werde (v. 38). Nach dem, was wir schon früher über die Art, wie im Evangelium die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen wird, gesehen haben, heißt das nicht, wie de Wette will, das Wort des Jesajas enthalte etwas Allgemeingültiges, das sich in der Geschichte Jesu wiederholen und vollenden mußte, auch nicht, wie Luthardt meint, weil Israel dasselbe war, so mußte auch das Schicksal des Boten Gottes an Israel dasselbe sein, es mußte Jesu ergehen, wie es Jesaja ergangen war; sondern das Wort des Jesajas wird, ganz abgesehen von seinem historischen Sinne, auf die messianische Gegenwart bezogen und der Prophet klagt im Namen des Messias über den Unglauben, der diesem widerfuhr. Denn Jesajas konnte nach v. 41 also über den Messias reden, weil er seine Herrlichkeit gesehen hatte. Und darum, fährt der Evangelist v. 39 fort, weil in ihrem Unglauben trotz aller Wunder die Weissagung des Jesajas sich erfüllen mußte, konnten sie nicht glauben, weil ja wiederum von Jesajas 6, 9. 10 ausdrücklich gesagt ist, daß Gott sie verstockt habe (v. 40). Damit erhebt sich der Evangelist über das tragische Resultat der Wirksamkeit Christi; es konnte nicht anders sein, weil es Gott so vorhergesagt und also vorherbeschlossen hatte. Ganz also wie dort 6, 65 das Kommen zu Christo nur möglich ist dem, welchem Gott es

verliehen hat, so ist hier das Glauben unmöglich für die, von welchen Gott vorherbeschlossen hatte, sie zu verstocken. Allein so wenig es dem Propheten Jesajas irgend beikam, jene Verstockung des Volkes in calvinisch-prädestinatianischem oder gnostisch-dualistischem Sinne zu denken, so wenig kann es der also ausdrücklich auf das A. T. zurückweisende Apostel in diesem Sinne gemeint haben. Es liegt nur auch hier in dem ganzen Zusammenhange, daß das Ausbleiben des Erfolgs der Verkündigung Christi ebenso wie sonst das Eintreten dieses Erfolgs auf den göttlichen Rathschluß zurückgeführt wird, der über seinem Leben waltete. Denn sobald man die subjektive Vermittlung für die Ausführung dieses Rathschlusses in den Blick faßt, kann es scheinen, als habe jenes Mißlingen an einer gewissen Unkräftigkeit oder sonst irgendwie zweckwidrigen Unvollkommenheit der von Christo ausgehenden Einwirkung gelegen, während der religiöse Sinn des Evangelisten erst volle Beruhigung findet im Blick auf jenen göttlichen Rathschluß, wenn man ihn in seiner ganzen Objektivität betrachtet. Ganz ähnlich verweist Christus seine Jünger 15, 25 darauf, daß in dem grundlosen Haß der Juden gegen ihn und seinen Vater sich die Schrift erfüllen mußte, obwohl er noch eben v. 22. 24 ausführlich dargethan hat, daß dieser ihr Haß unentschuldbare und darum selbstverschuldete Sünde war. Und so ist selbst von dem engeren Kreise der Jünger, die Gott Christo gegeben, Einer verloren gegangen, auf daß die Schrift erfüllt würde (Vergl. Ev. 13, 18. 17, 12). So wenig ihn das göttliche Geben schützte vor dem Verlorengehen, so wenig kann der Gottesrathschluß, der sich dadurch vollzog, seine Verschuldung aufheben.

---

§. 6. Der verheißene Messias.

Das Verhältniß der johanneischen Lehranschauung zum A. T. ist aber nicht nur dadurch bedingt, wie sich der Apostel zu der Gottesoffenbarung des A. T. stellt, sondern auch dadurch, wie weit eigenthümlich Alttestamentliche Vorstellungen noch seine Lehranschauung beherrschen, und grade dieser Punkt bedarf einer eingehenderen Untersuchung. Gehen wir hier von dem Lehrstück aus, welches den natürlichen Mittelpunkt jeder christlichen Lehran-

ſchauung bildet, ſo hat man ſich gewöhnt, die johanneiſche Chriſtologie als die höhere Stufe des chriſtlichen Bewußtſeins zu betrachten, auf welcher in Jeſu nicht mehr die Verwirklichung der volksthümlichen Meſſiasidee geſehen wird, wie bei den Synoptikern, ſondern eine höhere Erkenntniß dogmatiſch ausgeſprochen wird in der Lehre von dem göttlichen Worte, welches Fleiſch ward (Vergl. Frommann a. a. O. S. 505. 6 und S. 493). Betrachten wir aber das Evangelium näher, ſo ſcheint dieſer Unterſchied nach einer Seite hin ſich doch nicht recht zu bewahrheiten.

Es kann nicht gefliſſentlicher in den ſynoptiſchen Evangelien der Satz hervorgehoben werden, daß Jeſus der Meſſias ſei, als es im erſten Theile des vierten Evangeliums geſchieht. Nachdem der Täufer die Vorausſetzung, die ihm die Deputation des Synedrium entgegengebracht, daß er ſich für den Meſſias ausgebe, abgewieſen (Ev. 1, 19. 20), bezeugt er auf Grund der Erfahrung, die er bei der Taufe Jeſu gemacht, daß dieſer der Sohn Gottes ſei (Ev. 1, 34). Es ſoll damit offenbar der Meſſias bezeichnet ſein nach ſeinem aus dem Alten Teſtamente hergebrachten Würdenamen; denn eben den, auf welchen Johannes damit hingewieſen, bezeichnet Andreas ſofort 1, 42 als *τὸν Μεσσίαν ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Χριστός*. Philippus verkündigt ihn 1, 46 als den, von welchem Moſes und die Propheten geſchrieben haben und Nathanael bekennt: Du biſt der Sohn Gottes, du biſt der König von Israel (1, 50). Daß auch hier das *υἱὸς τοῦ θεοῦ* nur eine Bezeichnung des Meſſias ſei, zeigt der Zuſatz und iſt von allen neueren Auslegern zugeſtanden. Es iſt klar, daß bei der ſonſt ſo knappen Darſtellungsweiſe in dieſem erſten Abſchnitt die Wiederholung dieſer Bekenntniſſe etwas abſichtsvoll Nachdrückliches hat. Auch das Geſpräch mit der Samariterin hat ſeinen Höhepunkt nicht etwa in der Verkündigung der Anbetung in Geiſt und Wahrheit, ſondern in dem Momente, wo Chriſtus dem Weibe es offen ausſpricht, daß er der Meſſias ſei, der da kommen ſoll (4, 25. 26) und die Einwohner Samarias bekennen ihn auf Grund nicht nur der Rede des Weibes (v. 29), ſondern der eignen Worte Chriſti als den Erretter der Welt (v. 42). Grade im vierten Evangelio hören wir, wie das Volk, nachdem es in Jeſu den meſſianiſchen Propheten aus Deut. 18, 15 erkannt, ihn zum meſſianiſchen Könige ausrufen wollte (6, 14. 15). Auch

bei Johannes iſt der Höhepunkt des Glaubens der Jünger, wie er ſich im Momente der Kriſis erprobt, nichts anders als das ſynoptiſche Bekenntniß des Petrus zu dem Gottgeweihten κατ' ἐξοχήν d. h. zu dem Meſſias (6, 69). In den bewegten Volksſcenen des 7. Kapitels handelt es ſich bei den Zweifelnden (7, 27. 42) wie bei den Glaubenden (7, 31. 41) nur darum, ob bei ihm die Merkmale des Meſſias zutreffen oder nicht, und ſelbſt die Synedriſten, ob ſie gleich das verhaßte Wort nicht über die Lippen bringen, ſehen in dem überwältigenden Eindruck, den ihre Diener empfangen haben, nur eine Anerkennung ſeiner Meſſianität (7, 47. 48). Das ganze 9. Kapitel dreht ſich darum wie die Synedriſten, die auf das Bekenntniß der Meſſianität Jeſu die Excommunication geſetzt haben (9, 22), den geheilten Blinden von dem in ihm erwachenden Glauben abbringen wollen und wie Chriſtus ihn endlich zum freudigen Bekenntniß an den Sohn Gottes d. h. an den Meſſias führt (9, 38). Noch einmal fordern 10, 24 die Juden eine unumwundene Erklärung über ſeine Meſſianität und obwohl er ihnen mehr giebt als ſie verlangen, ſo erklärt er ſich doch v. 36 unzweideutig als den Gottgeweihten d. h. als den Meſſias. Selbſt die Martha, welcher Chriſtus ſoeben das Höchſte und Herrlichſte, was er über ſeine lebengebende Macht zu ſagen hat, vorgehalten hatte, antwortet ihm mit dem einfachen Bekenntniß ſeiner Meſſianität (11, 27); denn daß auch hier ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nur der meſſianiſche Würdenamen iſt, lehrt ja aufs Deutlichſte der Zuſatz: ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Endlich erzählt auch unſer Evangelium den meſſianiſchen Triumphzug, bei dem ihn das Volk zum König von Israel proklamirt (12, 13) und markirt ihn recht gefliſſentlich als ſolchen durch das Schriftcitat v. 15. Wie gefliſſentlich in der Leidensgeſchichte nachgewieſen wird, daß darin die meſſianiſche Weiſſagung ſich erfüllt habe, alſo Chriſtus als der Meſſias bewährt ſei (Vergl. 19, 24. 28. 36. 37), haben wir ſchon oben geſehen und auch im Johannesevangelium hat ſich Chriſtus vor Pilatus zu ſeinem Königthum bekannt (18, 37). Ja ſelbſt noch in der Auferſtehungsgeſchichte wird gelegentlich erwähnt, wie die Schrift ſchon bezeuge, daß er, nemlich der Meſſias, von den Todten auferſtehen müſſe (20, 9).

Schwerlich werden ſich aus unſerm Matthäusevangelium, von

dem man doch allgemein annimmt, daß es für Judenchristen den Beweis der Messianität Jesu führen wolle, mehr Zeugnisse für dieselbe beibringen lassen, zumal wenn man erwägt, daß ja all die Stellen, in denen auch sonst im vierten Evangelium die Erfüllung der messianischen Weissagung nachgewiesen ist, unter diesen Zeugnissen mitzählen. Ein solcher Zweck liegt nun bei unserm Evangelium zuverlässig nicht vor, da es für Heidenchristen geschrieben ist und dennoch kann diese starke Hervorhebung der Messianität Jesu nicht absichtslos gewesen sein. Das sagt uns ja auch ganz klar der Schluß des Evangeliums: dieses ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Messias sei, der Sohn Gottes (20, 31.). Es liegt nahe anzunehmen, daß das Evangelium gegen jene antichristische Lüge gerichtet sei: ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός (I, 2, 22), welche den Menschen Jesus von einem höheren Aeon Christus schied; allein wenn dieses auch der Fall ist, so hat Johannes doch nicht den Weg direkter Polemik eingeschlagen, sondern sich damit begnügt, aus seiner persönlichen Erfahrung ein Lebensbild zu zeichnen, vor dessen klarem Licht die Truggestalten einer falschen Gnosis von selbst in Nichts verschwinden mußten. Immer bleibt es aber von Bedeutung, daß dem Apostel in diesem Bilde der eine Hauptpunkt die Thatsache war, daß Jesus der im A. T. verheißene, auf Grund dieser Verheißung erwartete und alle Hoffnung Israels erfüllende Messias sei. Wir erkennen daraus, wie wenig Johannes in seiner Lehranschauung von dem Gegensatze des Neuen Testaments zum Alten ausgeht, wie auch hier die innere Verwandtschaft beider so wesentlich seine ganze Auffassung von Christo bestimmt. Freilich giebt es daneben noch einen andern Hauptpunkt in diesem Christusbilde, das ist die Thatsache, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, (3, 16. 17) und daß in ihm das ewige Wort Fleisch geworden (1, 14) und in der Entfaltung dieses Grundgedankens liegt das Eigenthümlichste, was unser Evangelium vor den andern voraus hat; aber das ist eben das Bedeutungsvollste, daß diese Vorstellungsreihe in dem Bewußtsein unsers Evangelisten durchaus keinen Gegensatz zu jener ersten bildet. Die Ausleger streiten oft darüber, ob mit dem Prädikat des Sohnes Gottes, das der Täufer und Nathanael, der Blindgeborene und die Martha von Bethanien dem Herrn bei-

legen, der Meſſias oder der Sohn Gottes in metaphyſiſchem Sinne gemeint ſei. Für unſern Evangeliſten kann dieſe Frage in gewiſſem Sinne gar nicht in Betracht kommen. Der im A. T. verheißene Meſſias trägt dort bereits (vergl. Pſalm 2, 7) den Würdenamen des Sohnes Gottes, an den ſich für Jeſus, wie für den Evangeliſten das Höchſte anknüpft, was ſie über ſein Verhältniß zum Vater zu ſagen haben. Einen Meſſias, der nicht der Sohn Gottes in dieſem höchſten Sinne wäre, kann es gar nicht geben, kann das A. T. mit ſeiner Weiſſagung nie gemeint haben; denn als Jeſajas von dem Meſſias redete, da hatte er ja ſeine volle Herrlichkeit geſchaut (12, 41). Und umgekehrt darf Niemand der Sohn Gottes in jenem vollſten Sinne genannt werden als der Meſſias. Daß für die geſchichtliche Entwicklung des Glaubens ein ungeheurer Schritt iſt von der Erkenntniß Jeſu als des Meſſias, wie ihn die Zeitgenoſſen erwarteten, bis zu dem vollen Verſtändniß deſſen, was der Würdename des Sohnes Gottes von ihm aus*ſagt*, das hat Niemand klarer dargelegt als unſer Evangeliſt, wie wir oben bereits geſehen haben, als wir S. 103 von den verſchiedenen Stufen des Glaubens ſprachen; aber auf allen Stufen iſt dieſer Glaube bereits Glaube an ihn, an ſeinen Namen; wer wirklich an ihn als den Meſſias glaubt, der glaubt, wenn auch unbewußt, bereits an ihn als den Sohn Gottes im höchſten Sinne und muß zu immer klarerer Erkenntniß davon fortſchreiten. Und darum iſt es eben der Zweck unſers Evangeliums, ſeine Leſer zu dem Glauben zu bringen, daß Jeſus der Meſſias, der Sohn Gottes ſei, daß jeder in dem verheißenen und gekommenen Meſſias den Sohn Gottes im höchſten Sinne erkenne, in deſſen Namen man allein durch den Glauben das ewige Leben haben kann (20, 31).

Aus dem Geſagten erklärt ſich nun vollkommen der eigenthümliche Gebrauch beider Namen in dem erſten johanneiſchen Briefe und dieſer Gebrauch wird wieder eine Beſtätigung unſrer Auffaſſung, ſo daß wir nicht nöthig haben, mit Koeſtlin (a. a. O. S. 154) anzunehmen, der Name *Χριστός* habe im Evangelium und in den Briefen verſchiedene Bedeutungen. Nach I, 2, 22 leugnet der Antichriſt, daß Jeſus der Meſſias iſt, damit leugnet er aber zugleich, daß Jeſus der Sohn Gottes ſei; denn der Meſſias iſt ja der Sohn Gottes und es giebt keinen andern Sohn Gottes

als den Meſſias. Daher ſagt Johannes, damit werde zugleich der Vater und der Sohn geleugnet. Denn iſt Jeſus nicht mehr der Sohn Gottes, ſo iſt auch in ihm der Vater nicht offenbar geworden, ſo haben wir überhaupt den Vater nicht (v. 23). Es iſt wohl nicht ganz richtig, wenn Lücke z. d. St. ſagt: Chriſtus und Sohn Gottes ſind unmittelbar gleichbedeutend (Vergl. auch Huth. zu I, 5, 1); denn dann wäre ja eine Zuſammenſtellung wie 1, 50. 11, 27. 20, 31 eine vollkommene Tautologie. Aber man kann auch nicht mit Ebrard zu I, 5, 1 ſagen, Johannes könne die Ausdrücke promiscue gebrauchen, weil ſie im Gegenſatz zur cerinthiſchen Gnoſis verſtanden ſein wollen, weil er der cerinthiſchen Auseinanderreißung des Menſchen Jeſus und des Aeon Chriſtus gegenüber die Identität des Menſchen Jeſus und des vom Himmel gekommenen *Χριστός* feſtſtellen will. Was der Antichriſt *unter* dem *Χριστός*, deſſen Identität mit dem Menſchen Jeſus er leugnet, verſteht, darauf läßt ſich Johannes nirgend näher ein; ihm iſt *ὁ Χριστός* ein geſchichtlicher Begriff, wie wir aus dem Evangelium geſehen haben und ihm genügt, daß jene Theſe der Irrlehrer die Meſſianität Jeſu negirt, von der doch aller Glaube an ihn ſeinen Ausgangspunkt nehmen muß, um von da zu der Erkenntniß zu gelangen, daß Jeſus der Sohn Gottes ſei und ſo im Sohn den Vater zu erkennen. Irreführend iſt auch, wenn de Wette z. d. St. ſagt: die Irrlehrer hoben den chriſtlichen Begriff des Chriſtus auf, weil man damit leicht den Gedanken verbinden kann, als ſei der johanneiſche *Χριστός* ein von Johannes gebildeter Begriff, während doch das Evangelium aufs Deutlichſte zeigt, daß er ein aus dem A. T. überkommener iſt. Wenn Düſterdieck z. d. St. als Reſultat ſeiner Unterſuchung hinſtellt: „Chriſtus“ iſt ein feſtſtehender Name, ein Titel zu der Bezeichnung der Meſſiaswürde, „Sohn Gottes“ aber bezeichnet den weſentlichen ewigen Grund, weshalb Jeſus der Chriſt iſt, ſo iſt das dogmatiſch ganz richtig. Handelt es ſich aber um das Verſtändniß der johanneiſchen Lehranſchauung, ſo iſt damit die Sachlage grade umgekehrt. Jeſus iſt vielmehr der Sohn Gottes im höchſten Sinne, weil er der Meſſias iſt, Niemand gelangt durch die Erkenntniß ſeiner Gottesſohnſchaft zum Glauben an ſeine Meſſianität, ſondern überall bildet im Evangelium die Erkenntniß des Verhältniſſes Chriſti zum Vater, alſo

das Verständniß seiner Gottessohnschaft die höhere Stufe, zu welcher der Glaube an ihn als den Messias fortschreiten muß.

Hieraus erklärt sich nun auch, wie Johannes I, 5, 1 das Bekenntniß des Glaubens nicht wie sonst (I, 4, 15) und gleich darauf wieder (I, 5, 5) dahin, daß Jesus der Sohn Gottes ist, sondern dahin formuliren kann, daß Jesus der Messias ist. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er es thut, weil er speziell die Antithese zu der These des Antichrist (I, 2, 22) bilden will, da wir ja im ersten Abschnitte §. 9 S. 92 gelegentlich gesehen haben, daß es ihm hier auf den Glauben ankommt, welcher der Irrlehre gegenüber an der christlichen Grundwahrheit festhält. Aber daß er dies kann, daß ihm in der Grundthese, Jesus sei der Messias, alles enthalten ist, was der weltüberwindende Christenglaube in sich schließt, das zeigt aufs Deutlichste, daß ihm der Christus des N. T. kein andrer ist als der des A. T., daß auch in diesem Mittelpunkte seiner Lehranschauung ihm die innerliche Verwandtschaft beider Testamente viel näher liegt, als ihr Gegensatz.

Wir könnten diese Betrachtung noch auf eine ganz andre Seite hinlenken. Selbst da, wo Johannes dazu fortschreitet, das Höchste, was mit der Erkenntniß des Sohnes Gottes gegeben ist, das Wesen dessen, der vom Anfang beim Vater war, in Worte zu fassen, greift er zurück auf die Alttestamentliche Vorstellung vom Worte. Allein wir müssen die nähere Untersuchung darüber dem dritten Abschnitt vorbehalten, weil doch nur im Zusammenhange einer umfassenderen Untersuchung über die johanneische Christologie dieser Punkt vollkommen ins Reine gebracht werden kann, und wenden uns darum sofort zu der johanneischen Lehre von dem Werke Christi. Nur das sei noch bemerkt, daß auch für den Geist der Apostel I, 2, 20. 27, wo er das Wesen desselben bezeichnen will, zu einem Ausdruck greift, der aus der Symbolsprache des A. T. entnommen ist.

§. 7. Die Errettung der Welt.

Als das Eigenthümlichste, was Christus gebracht hat, erkannten wir im ersten Abschnitte das wahre ewige Leben. Dies ist etwas ganz Neues, erst den Gläubigen in Christo Offenbargewor-

denes (I, 1, 2), was der Alte Bund nicht hatte und nicht haben konnte, weil er selbst ja nur zeugte von dem Zukünftigen. Um diesen Begriff und seine Entfaltung concentrirt sich aber, wie wir gesehen haben, der eigenthümlichste Reichthum der johanneischen Lehranschauung und an diesem Punkte entsteht daher so leicht der Schein als „habe sich Johannes zu einer freien Spekulation über Grund und Wesen des Christenthums erhoben und dasselbe ohne direkte Bezugnahme auf das alttestamentlich-jüdische Glaubensbewußtsein dargestellt" (Vergl. Frommann a. a. O. S. 84). Allein wir haben schon in unserm ersten Abschnitt gesehen, wie durch jene eigenthümlich johanneische Anschauungsweise von dem ewigen Leben, das Christus gebracht hat, sich eine durchaus andre hindurchflicht, wonach das Leben der Gegensatz des Verderbens ist und damit wesentlich die Errettung von demselben (Vergl. S. 63—68). Damit wird das höchste Heilsgut, welches Christus gebracht hat, als die Errettung vom Verderben, die σωτηρία bestimmt, ein wesentlich Alttestamentlicher Begriff (Vergl. m. petrinischen Lehrbegriff S. 54), der seinen Alttestamentlichen Ursprung auch bei Johannes in der Stelle Ev. 4, 22 noch deutlich verräth, wo ein Hauptmoment dessen, was alle Propheten von der messianischen Errettung verkündigt haben, hervorgehoben wird. Nun wird aber nicht nur in einer Stelle wie Ev. 4, 42, wo die geschichtliche Situation es zu fordern scheint, sondern auch I, 4, 14, wo es sich um einen Ausdruck für das Eigenthümlichste, was Christus der Welt gewesen ist, handelt, Christus als der Erretter der Welt bezeichnet; nicht nur Ev. 3, 17, wo Jesus dem Nicodemus gegenüber an die ihm geläufigen Vorstellungen anknüpft, sondern auch Ev. 12, 47, wo der Evangelist die Summa der Verkündigung Christi zusammenfaßt, heißt es, daß Christus gekommen sei die Welt zu erretten und so kehrt dieser Begriff noch Ev. 5, 34 und 10, 9 wieder; denn auch in der letzteren Stelle glaube ich das σωθήσεται nur in seinem technischen d. h. Alttestamentlichen Sinne nehmen zu können, zumal ich auch das Eingehen und Ausgehen weder von den Schaafen noch vom Hirten, sondern lediglich als Alttestamentliches Bild für das segensvolle Gedeihen (Vergl. Psalm 121, 8) fassen zu können meine. Die Art, wie Johannes diesen Alttestamentlichen Begriff der σωτηρία in seine Lehranschauung mit aufgenommen und trotzdem,

daß er seine eigenthümliche Anschauung von dem ewigen Leben, das Christus gebracht hat, zu durchkreuzen schien, mit derselben zu combiniren gewußt hat — wie wir Abschnitt I §. 7 gezeigt haben — ist ein Zeugniß dafür, daß er auch an diesem Punkte sich nicht loslösen konnte und wollte von dem Boden des A. T's.

Wir haben nun bereits gesehen, daß diese Errettung wesentlich vermittelt ist durch den Tod Christi und es wird sich nun fragen, wie weit sich die Vorstellung von dem Tode Christi und seinen Wirkungen bei Johannes losgelöst hat von den Alttestamentlichen Vorstellungsweisen, in denen sie sonst im N. T. auftritt. Da hat nun der Evangelist zunächst das Wort des Täufers aufbehalten, welches den Messias bezeichnet als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt (Ev. 1, 29). Ich kann nur denen beistimmen, welche hier an das Jesajas 53, 7 geweissagte Lamm denken, da dieses allein nach der Analogie des Knechtes Gottes als das Lamm Gottes bezeichnet werden konnte und die Erwähnung des Sündentragens deutlich die Beziehung auf den Context der Jesajasstelle (Vergl. v. 4. 11. 12.) verräth. Hier haben wir nun die älteste Form, in der die Wirkung des Todes Christi auf Grund der Alttestamentlichen Weissagung angeschaut wurde (Vergl. 1. Petr. 2, 21—25 und dazu m. petr. Lehrbgrff. S. 262—268), und wenn auch sicher hier ein ursprüngliches Wort des Täufers aufbehalten ist, so würde doch Johannes nicht grade diese μαρτυρία mitgetheilt haben, wenn sie nicht auch für sein Bewußtsein ein besonders prägnanter Ausdruck für das Wesen dessen wäre, was der Tod Christi der Welt gebracht hat. Auch daran mag hier erinnert werden, wie Ev. 3, 14. 15 ein Wort Christi aufbehalten ist, das die Bedeutung seines Todes an dem Typus der ehernen Schlange aus Num. 21 veranschaulicht.

Derjenige Ausdruck aber, mit welchem der Apostel selbst die Wirkung des Todes Christi bezeichnet, ist der, daß Christus ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (I, 2, 2. 4, 10). Es ist zwar an beiden Stellen nicht ausdrücklich gesagt, daß dies Christus durch seinen Tod ist; aber an der ersten liegt es unzweifelhaft in dem Zusammenhange mit I, 1, 7 und es versteht sich ja auch nach der Gesammtlehre des N. T's. von selbst (dies gegen Koestlin a. a. O. S. 181). Damit haben wir nun aber wieder einen Alttestamentlichen terminus technicus gefunden, in dem Johannes

seine Lehranschauung von dem Werke Christi ausgeprägt hat. Denn ἱλάσκεσθαι und ἐξιλάσκεσθαι ist der technische Ausdruck für die durchs Opfer zu bewirkende Versöhnung (Lev. 6, 23. 5, 16. 18); daher ist Num. 5, 8 die Rede von dem κρίος τοῦ ἱλασμοῦ (Vergl. 2. Macc. 3, 33) und der große Versöhnungstag heißt ἡμέρα ἐξιλασμοῦ (Lev. 23, 27. 28. 25, 9). Was also im A. T. die Opfer waren, das ist Christus für uns, das Mittel der Versöhnung; denn auf Grund von Ezech. 44, 27 ἱλασμός gradezu für Sühnopfer zu nehmen, wie auch Frommann a. a. O. S. 438 thut, ist nicht gerathen.

Der ἱλασμός ist aber nach Alttestamentlicher Grundanschauung nicht möglich ohne Blut; denn Gott hat das Blut auf den Altar gegeben ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν (Lev. 17, 11). So ist auch jetzt das Blut Christi das Mittel der Sühne, indem es uns reinigt von jeder Sünde (I, 1, 7). Ich muß hier durchaus den älteren Auslegern beipflichten, welche bei dieser Stelle an die Sündenvergebung (Vergl. I, 2, 12) denken, trotzdem daß die neueren es fast einstimmig von der faktischen Befreiung von der Sünde nehmen, da sich nicht denken läßt, wie das Blut Christi diese bewirken soll. Die volle Offenbarung der göttlichen Liebe im Tode Christi kann wohl „das heilige Lebensprinzip der Liebe begründen" wie Lücke will, aber abgesehen davon, daß wir damit noch nicht von jeder Sünde befreit sind, so ist es doch eine starke Abweichung von dem einfachen Wortsinn, das Blut Christi für eine Bezeichnung der Offenbarung der Liebe Gottes im Tode Christi zu nehmen. Und wenn Düsterdieck jene Frage nur zu beantworten weiß durch Herbeiziehung der Sendung des Geistes, welche den Tod Christi voraussetzt, so ist abgesehn davon, daß der Geist bei Johannes sonst nicht als das von Sünden befreiende erscheint und daß nicht der blutige Tod Christi, sondern sein Abschied von der Erde die Sendung des Geistes bedingt, auch hier ganz willkührlich ein dem Context fremder Begriff eingeschoben. So viel ich sehe, hat nur der Blick auf v. 9 zu dieser falschen Auffassung verleitet, wo die Reinigung von aller Ungerechtigkeit auf die Sündenvergebung folgt und so nach unsrer Erklärung eine Tautologie zu entstehen scheint (Vergl. Ebrard z. d. St.). Allein auch hier ist die Beziehung auf die Befreiung von der uns anhaftenden Sündhaftigkeit

durchaus contextwidrig, da dieſe weder mit dem Bekenntniß der begangenen Sünden noch mit der Gerechtigkeit und Treue Gottes in irgend einem erſichtlichen Zuſammenhange ſteht. Auch handelt es ſich vorher und nachher (v. 8. 10) lediglich um die Sünde, die wir begangen haben und die dadurch faktiſch contrahirte Schuld, wie theils der ſtehende Sprachgebrauch des Johannes in Betreff des ἁμαρτίαν ἔχειν (Ev. 9, 41. 15, 22. 24. 19, 11), theils v. 9 zeigt, wo das Bekennen unſrer Sünden doch nur die faktiſch begangenen bezeichnen kann. Es iſt aber auch jene ſcheinbare Tautologie in Wirklichkeit gar nicht vorhanden; denn iſt die begangene Sünde als Befleckung gedacht, ſo iſt es durchaus richtig, daß Gott uns die Sünden vergiebt und dadurch uns von jeder Ungerechtigkeit reinigt, weil eben die Sünden damit, daß ſie Gott vergiebt, vor ihm zu exiſtiren und ſomit auch uns zu beflecken aufgehört haben. Es iſt durchaus nichts unnatürliches, daß die Sünde ſelbſt und die Befleckung, die ſie bringt, geſondert gedacht wird; dagegen iſt es ſehr unnatürlich und gegen alle correkten exegetiſchen Grundſätze, die Reinigung auf beides zugleich zu beziehen, auf die begangenen Sünden und auf die noch zu begehenden, wie Reuß a. a. O. S. 399 thut. Was aber den Begriff des καθαρίζειν anlangt, ſo darf man ſich nicht gegen unſre Auffaſſung auf Ev. 13, 10. 15, 2. 3 berufen, da dort von einem Reinigen und Reinſein ohne jeden Zuſatz wie hier die Rede iſt, wo dann allerdings nichts im Wege ſteht, als das Befleckende die menſchliche Sündhaftigkeit, die einzelnen ſündhaften Neigungen und Gewohnheiten zu denken. Aehnlich iſt das αἴρειν τὰς ἁμαρτίας I, 3, 5, das freilich nicht mit Lücke und de Wette wie Ev. 1, 29 vom Sündentragen zu nehmen iſt, weil dort nur die Beziehung auf die Jeſajasſtelle zwang, von der ſonſt bei Johannes ſtehenden Bedeutung des αἴρειν abzugehen, weil hier der Plural ſteht und der Genitiv fehlt, welcher zur Hervorhebung des Moments der Stellvertretung kaum entbehrlich iſt. Noch weniger aber iſt es mit Düſterdieck, Huther und Ebrard von dem lebendigen Antrieb zur Heiligung zu verſtehen, da dann nothwendig der Singular ſtehen müßte. Der Plural kann nur die faktiſch vorhandenen Sünden bezeichnen, welche hinwegzunehmen Chriſtus erſchienen iſt. Er nimmt ſie aber hinweg, indem ſein Blut uns von ihrer Schuld reinigt. Fragen

wir nun weiter, welche beſtimmte Vorſtellung dieſer Lehre von der reinigenden Kraft des Blutes Chriſti zu Grunde liegt, ſo können wir dabei ſtehen bleiben, daß auch im A. T. die Verſöhnung durch das Blut der Opfer erfolgt. Allein die eigenthümliche Verbindung, in welcher I, 1, 7 die Reinigung durch das Blut Chriſti mit der κοινωνία tritt, legt es nahe, an das Bundesblut zu denken, als welches auf Grund der Einſetzungsworte des Abendmals Petrus und der Hebräerbrief das Blut Chriſti betrachten (Vergl. m. petrin. Lehrbgrff. S. 268—73). Daß auch dieſem eine reinigende Kraft zukommt, iſt a. a. O. S. 271 Anm. nachgewieſen worden.

In den Kreis dieſer Ausſagen gehört noch I, 2, 2, wo es heißt: wenn einer ſündigt, ſo haben wir einen Paraklet beim Vater, Jeſum Chriſtum, als Gerechten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir hier die Vorſtellung von dem Hoheprieſterthum des erhöhten Chriſtus haben, wie ſie namentlich der Hebräerbrief ausgeführt hat, wo auch wie hier beſonders die Sündloſigkeit Chriſti als Bedingung deſſelben hingeſtellt wird (7, 26). Nur in der Form iſt die Vorſtellung eigenthümlich modifizirt durch die Anknüpfung an den offenbar aus den Worten Chriſti überkommenen Begriff des ἄλλος παράκλητος (Ev. 14, 16), der es nahe legte, den erhöhten Chriſtus ſelbſt wegen ſeiner Interceſſion beim Vater als den (bleibenden) erſten Paraklet beim Vater anzuſehen, während der Geiſt der andre Paraklet auf Erden war. Daß übrigens dieſe Vorſtellung von einem prieſterlichen Thun Chriſti dem Apoſtel nicht fremd iſt, zeigt Ev. 17, 19, wo das ἁγιάζω ἐμαυτόν nur von der Weihe verſtanden werden kann, die Chriſtus an ſich ſelbſt vollzieht, indem er ſich Gott zum Opfer darbringt durch ſeinen Tod, wobei er alſo Prieſter und Opfer zugleich iſt, wie im Hebräerbrief (Vergl. auch Koeſtlin a. a. O. S. 180). Es lag dieſe Vorſtellung dem Apoſtel beſonders nahe, welcher die Freiwilligkeit ſeiner Selbſthingabe ſo oft nachdrücklich hervorhebt (Ev. 10, 11. 18. 15, 13. 18, 11. Vergl. Ev. 6, 51). Auch gehört die Bezeichnung des Zweckes ſeiner Todesweihe ganz in den Kreis dieſer Vorſtellungen hinein. Denn die Weihe der Jünger, welche Chriſtus durch ſeinen Opfertod vollzieht, iſt ihre Reinigung von allem Unheiligen, von aller Sündenbefleckung, wie ſie der Prieſter vollzieht durch die

Besprengung mit dem Opferblut, nicht aber die Heiligung in unserm Sinne, als hätte Christus durch die Verwirklichung des Ideals der Heiligkeit in seinem Leben und Leiden das Prinzip für die Heiligung der ganzen Menschheit abgegeben, wie Neander a. a. O. S. 889 es darstellt. Es ist ganz das ἁγιάζειν des Hebräerbriefs (Vergl. 10, 10. 13, 12) und hat mit der Heiligung im sittlichen Sinne gar nichts zu thun.

Es ist ganz richtig, wenn Neander a. a. O. II. 889. 90 bemerkt, die Idee von der durch Christum vollzogenen Versöhnung der Menschheit mit Gott sei bei Johannes nicht so ausführlich entwickelt, wie bei Paulus, weil bei ihm die Idee von Christo als dem Mittheiler des göttlichen Lebens die am meisten vorherrschende sei. Allein sie ist eben darum nicht eigenthümlich entwickelt, weil hiefür überall das A. T. bereits fertige Lehrtypen darbot. Wo also der Apostel darauf zu sprechen kommt, da lehnt er sich bald an *diese* bald an jene der gangbaren, in der urapostolischen Verkündigung bereits geläufigen Alttestamentlichen Vorstellungen an; nur einmal sehen wir, wie Abschnitt I §. 7 S. 65—67 gezeigt ist, wie er die Hingabe seines Fleisches in den Tod und die Vergießung seines Blutes mit der Vorstellung von der Mittheilung des ewigen Lebens durch Christum verbindet (Ev. 6, 51—56). Grade aber weil er im Uebrigen stets auf die Alttestamentlichen Vorstellungen zurückgeht, ist es völlig unrichtig, wenn Frommann a. a. O. S. 450 behauptet, die Vorstellung, welche den Alttestamentlichen Sühnopfern zu Grunde liegt, könne in dem christlichen Glaubenssystem des Johannes keinen Platz finden und nun eine ganz eigenthümliche johanneische Erlösungstheorie entwickelt, wonach der Tod Christi nur als Zeichen der unendlich gnädigen Liebe Gottes in Betracht kommt (Vergl. S. 454), oder wenn Koestlin dem Apostel eine Erlösungstheorie vindicirt, wonach derselbe umgekehrt wie Paulus zuerst durch den Tod Christi die Sünde aus dem Menschen wegnehmen und dann erst die verlorene Gnade wiederherstellen läßt (a. a. O. S. 182). Es zeigt sich auch hier, wie wichtig es ist, diejenigen Lehrelemente, welche Johannes, weil sie im A. T. wurzeln, mit den übrigen Aposteln theilt, von denen zu sondern, in denen sich seine eigenthümliche Lehranschauung ausgeprägt hat. Die Art aber,

wie er auch in der Lehre von der Bedeutung des Todes Chriſti auf die Altteſtamentlichen Vorſtellungen zurückgreift, zeigt aufs Neue, wie wenig ſeine Lehranſchauung mit dieſen gebrochen hat.

---

§. 8. Das neue Gebot und der Lohnbegriff.

Nicht weniger eigenthümlich, wie die Lehre von dem Werke Chriſti iſt die Lehre von der Heilsaneignung bei Johannes ausgebildet. Wer mit empfänglichem Herzen zu Chriſto kommt, und ihn oder ſein Wort annimmt, der gelangt zum Glauben, d. h. zu der zuverſichtlichen Ueberzeugung, daß Chriſtus ſei, was er ſein will und was ſein Name beſagt. Wer aber glaubt, der hat das ewige Leben der Erkenntniß Gottes oder der Wahrheit und dieſe Erkenntniß der Wahrheit macht ihn frei. Durch den Glauben *nemlich* bleibt er in Chriſto, und nun bleibt Chriſtus ſelber in ihm als die beſeelende Macht ſeines neuen geiſtigen Lebens. In Chriſto aber ſchaut er ja nur Gott ſelbſt und iſt alſo zugleich mit ſeinem ganzen geiſtigen Weſen in dieſes höchſte Objekt ſeiner Erkenntniß alſo verſetzt, daß er in ihm bleibt. Dann aber bleibt auch Gott in ihm und wirkt in ihm die Geburt aus Gott, deren Folge die Kindſchaft oder die Weſensähnlichkeit mit Gott iſt. Dies alles haben wir im erſten Abſchnitt ausführlich erörtert. Es ſcheint hier wirklich die Lehranſchauung des Apoſtels in einen Gegenſatz zu der Geſetzeslehre des A. T. zu treten, ſo beſtimmt und ſchroff, wie es nur irgend in einer anderen Lehrform die pauliniſche Glaubensgerechtigkeit im Gegenſatz zur Geſetzesgerechtigkeit thut. Allein auch hier ſehen wir neben der dort entwickelten Vorſtellungsreihe eine ganz andere hergehen, welche tief in dem Altteſtamentlichen Vorſtellungskreiſe wurzelt und aufs Deutlichſte zeigt, daß dem Apoſtel der Gegenſatz dieſer beiden Vorſtellungsweiſen keineswegs als ſolcher ins Bewußtſein getreten iſt. Verſuchen wir es, dieſe zweite Vorſtellungsreihe näher zu entwickeln.

Schon in den Reden des Evangeliums finden wir dieſelbe. Während ſonſt das den Tod überwindende Leben vom Glauben abhängig gemacht wird, heißt es Ev. 8, 51: wenn einer mein Wort halten wird, der wird den Tod nicht ſehen in Ewigkeit. Meyer hat mit Recht darauf gedrungen, das τηρεῖν hier wie

überall vom Befolgen des Wortes zu nehmen und nicht, wie de Wette will, im Sinne des μένειν ἐν τῷ λόγῳ v. 31. Nun erhellt allerdings aus Ev. 17, 6. vergl. mit 17, 8, daß dies Befolgen seines Wortes eben dadurch geschieht, daß man das Wort Christi annimmt, daraus die Sendung Christi erkennt, und daran glaubt. Aber weil Christus überall dieses von dem freien Willen des Menschen abhängige Annehmen, Erkennen und Glauben gefordert hat, so kann dasselbe als eine Befolgung seines Wortes gedacht werden. Damit ist aber die Neutestamentliche Heilsbedingung unter dieselbe Kategorie gestellt mit der Alttestamentlichen; denn das Wort Christi ist ja nicht sein, sondern das Wort Gottes (Ev. 14, 24. Vergl. 3, 34. 8, 47) und von dem Befolgen des Wortes Gottes hängt also hier, wie im A. T., alles Heil ab. Daher wird dies Wort Christi auch mit einem Ausdrucke bezeichnet, welcher der eigenthümlichen Form der Gottesoffenbarung im Alten Bunde (Vergl. Ev. 1, 17) entlehnt ist, als ἐντολαί. Ganz wunderlich ist es, wenn Koestlin a. a. O. S. 135 sagt, Johannes wisse von keinem νόμος, sondern nur von einem θέλημα θεοῦ und von ἐντολαὶ θεοῦ. Als ob nicht der νόμος auch im A. T. aus einzelnen ἐντολαί besteht (Vergl. Exod. 12, 17. Lev. 4, 13. Deut. 16, 12. 17, 19. Jos. 5, 6. I. Reg. 2, 3. 3, 14 u. a.) und als ob es nicht ganz natürlich ist, daß Johannes den für die Summe der mosaischen ἐντολαί technisch gewordenen Ausdruck νόμος vermeidet, wenn er die ihrem Inhalt nach verschiedenen, aber doch der gebietenden Form nach gleichen ἐντολαί Christi bezeichnen will und ganz willkührlich, mit Reuß a. a. O. S. 393 zu behaupten, der Ausdruck sei als ein populärer, gangbarer aufgenommen ohne irgend an das Alttestamentliche Gesetz zu erinneren. So redet nun Christus Ev. 14, 15. 21 von dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμάς und die Vergleichung mit v. 23. 24 zeigt, daß dies ganz gleichbedeutend ist mit τηρεῖν τὸν λόγον oder τοὺς λόγους μου. So wechseln I, 2, 4. 5 die Ausdrücke τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (sc. θεοῦ) τηρεῖν und τηρεῖν αὐτοῦ τὸν λόγον als völlig synonym. Hienach kann es uns nicht wundern, wenn der Unglaube gegen Christum 3, 36 als ein ἀπειθεῖν τῷ υἱῷ bezeichnet wird und Ev. 9, 41. 16, 9 als die Sünde κατ' ἐξοχήν (Vergl. S. 28.). Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die ganze evangelische Heilsbotschaft als eine ἐντολή

(I, 2, 7. 8); denn für mich hat Ebrard z. d. St. überzeugend nachgewieſen, daß in dieſer Stelle weder von dem Liebesgebot noch von der Nachfolge Chriſti die Rede iſt, ſondern von der evangeliſchen Verkündigung (ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε), welche ſich für jeden, der ſie hört, zu einer Anforderung geſtaltet. Und wie Chriſtus ſelbſt Ev. 6, 29 den Glauben als ein von Gott gefordertes Werk bezeichnet, wodurch man ſich eine unvergängliche Speiſe verſchafft (ἐργάζεται v. 27), ſo bezeichnet Johannes I, 3, 23 als die ἐντολή Gottes, daß wir glauben an den Namen ſeines Sohnes Jeſu Chriſti.

Johannes fügt aber an dieſer Stelle noch ein anderes Gebot hinzu, das Gebot der Liebe, wie es Chriſtus uns gegeben hat. Dies iſt nun eigentlich kein anderes Gebot; wie es denn auch mit dem Glauben als eine ἐντολή zuſammengefaßt wird; denn wir ſahen ja im erſten Abſchnitt, daß der Glaube an Chriſtum uns Gottes Liebe erkennen lehrt und dieſe Erkenntniß Gottes nach ihrem weſentlichen Einfluß auf das geſammte Geiſtesleben des Menſchen, in uns von ſelbſt die Liebe wirkt (Vergl. S. 57—59). Allein von jener andern Betrachtungsweiſe aus iſt die Liebe das neue Gebot Chriſti (Ev. 13, 34. 35. 15, 12. 17), deſſen Spezifikum darin beſteht, daß man einander thut, wie er gethan hat (13, 15, vergl. I, 3, 16). Dies iſt das neue und doch für die Chriſten ſchon alte Gebot (II, 5. 6. Vergl. I, 3, 11), das auch als ein Gebot Gottes bezeichnet werden kann (I, 4, 21. II, 4). So ſehr übrigens auch in dieſe beiden Stücke die Gebote Chriſti und Gottes zuſammengefaßt werden, ſo ſoll damit doch nicht geſagt ſein, daß ſie den ganzen Inhalt derſelben umfaſſen, und es iſt keineswegs nothwendig, überall, wo von den Geboten Gottes ſchlechthin die Rede iſt, nur an dieſe beiden Stücke zu denken, da wir ja oben in I, 2, 6. I, 3, 3. 5. 6 viel umfaſſendere Normen kennen gelernt haben. So weit nur die göttliche δικαιοσύνη reicht, die das Gotteskind in ſeinem Leben ausüben ſoll (I, 2, 29. 3, 7. 10) iſt das Gebiet ſeiner Gebote und ſo weit nur das Gebiet des göttlichen Willens reicht, gilt das ganz Altteſtamentlich klingende Wort: wer den Willen Gottes thut, bleibet in Ewigkeit (I, 2, 17).

An dieſer Stelle iſt es nun vollends klar, wie die Stelle Ev. 1, 17 nicht gemeint ſein kann, die Geſetzesreligion als ſolche

zu verwerfen und als den graden Gegensatz wider die Gnadenanstalt des Christenthums darzustellen. Erscheint doch nach dieser keineswegs in vereinzelten Stellen vorkommenden, sondern sich durch Evangelium und Briefe gleich stetig hindurchziehenden Auffassung das Christenthum selbst als ein Complex neuer Gebote. Daher ist und bleibt auch für den Christen die Sünde ihrem Wesen nach ἀνομία (I, 3, 4) d. h. Uebertretung des in der Summe der göttlichen Gebote enthaltenen νόμος.*) Es fragt sich nur, wie weit diese Auffassung, welche jedenfalls eine Nachwirkung der Alttestamentlichen Lehranschauung ist, sich in dem Bewußtsein des Apostels mit der ihm eigenthümlichen vereinigt hat. Hier müssen wir nun vor Allem erwägen, daß für ihn diese ἐντολαί nicht eine Summe einzelner Satzungen sind, deren Erfüllung nur der Zwang des Gesetzes erwirkt, sondern wie ihr Inhalt sich in das Gebot des Glaubens und der Liebe concentrirt, so kennt auch Johannes das Eine Prinzip, aus welchem die Erfüllung dieser Gebote allein hervorgehen kann. Das ist die Liebe zu Gott, heißt es I, 5, 3, daß wir seine Gebote halten und (sc. wenn wir ihn lieben) sind seine Gebote nicht schwer, wie dies ja I, 4, 20. 21. I, 5, 1. 2 ausdrücklich auf das Central-Gebot der Bruderliebe angewandt wird, das niemand unerfüllt lassen darf, welcher Gott liebt (Vergl. I, 3, 17). Daher warnt Johannes I, 2, 15 vor der Liebe zur gottwidrigen Welt, weil diese die Liebe zu Gott ausschließt, und wenn nun in diesem Zusammenhange die Rede ist von dem Thun des göttlichen Willens (I, 2, 17), so ist es klar, daß dieses eben nur die Folge der Liebe zu Gott ist. So heißt es ja I, 2, 5: „Wer sein Wort hält, in dem ist in Wahrheit die Liebe zu Gott vollendet.“ und, da das Hauptgebot Gottes die Liebe ist I, 4, 12: wenn wir einander lieben — ist seine Liebe vollendet in uns. Auch Christus beweist aber seine Liebe zum Vater dadurch, daß er thut, was dieser ihm geboten hat (14, 31); und fordert wieder seinerseits Beweisung der Liebe zu ihm im Gehorsam. Er sagt Ev. 14, 21:

*) Ueber die Bedeutung dieser Charakteristik der Sünde hat Hilgenfeld a. a. O. S. 330—32 bereits das Richtige beigebracht und daraus erschlossen, der Verf. des Briefs, den er von dem Verf. des Evangeliums unterscheidet, habe noch ein Interesse, den Zusammenhang zwischen Gesetz und Evangelium festzuhalten.

wer meine Gebote hat und ſie hält, der iſt es, der mich liebt und 14, 15 ermahnt er: wenn ihr mich liebet, ſo haltet meine Gebote (Vergl. 14, 23. 24).

Iſt nun die Liebe zu Gott das Prinzip, aus welchem das Halten aller ſeiner Gebote hervorgeht, ſo iſt ſie auch der Grund, aus welchem der Glaube ſtammt, da dieſer ja I, 3, 23 nur die eine Seite des göttlichen Gebotes iſt; es giebt alſo eine Liebe zu Gott, die dem Glauben vorangeht. Das geht aber auch klar hervor aus Ev. 5, 42, wo Chriſtus den ungläubigen Juden den tiefſten Grund ihres Unglaubens aufdeckt und ſagt: ich habe euch erkannt, daß ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt. Dieſes hängt aber wieder damit zuſammen, daß ſie das Wort der Altteſtamentlichen Offenbarung nicht in ſich bleibend haben (v. 38), da dieſes ja hintreiben würde zur Liebe zu Gott. Es konnte dem *Apoſtel* ſchon an ſich nicht, am wenigſten aber nach den ausdrücklichen Erklärungen Chriſti, die wir bei den Synoptikern finden, verborgen ſein, daß die Liebe zu Gott das Grundgebot des Geſetzes, nemlich ſchon des Altteſtamentlichen ſei. In wem alſo die Altteſtamentliche Gottesoffenbarung mit ihrer normirenden Kraft ihren Zweck erreicht hatte, der mußte Gott lieben und wenn wir oben ſahen, daß nach johanneiſcher Auffaſſung die Geſetzesoffenbarung dazu dient, in *uns* den ſittlichen Zuſtand herzuſtellen, der für die Offenbarung in Chriſto empfänglich macht (Vergl. §. 2. S. 118—20), ſo macht die Liebe zu Gott eben das Weſen dieſes ſittlichen Zuſtandes aus. Das ſchließt natürlich nicht aus, daß auch die neue Offenbarung in Chriſto nur dazu dienen kann, dieſe Liebe zu Gott weiter zu entwickeln. Wie das durch die Altteſtamentliche Offenbarung gewirkte Sein aus Gott (Ev. 8, 47 Vergl. I, 5, 19), das Sein aus der Wahrheit (Ev. 18, 37. Vergl. I, 3, 19), das Thun der Wahrheit (Ev. 3, 21 Vergl. I, 1, 6) oder des göttlichen Willens (Ev. 7, 17 Vergl. I, 2, 17) und die Gotteskindſchaft (Ev. 8, 42. Vergl. I, 3, 1) ſich im Chriſtenthum eigentlich nur vollendet, ſo vollendet ſich darin auch die Liebe zu Gott. Daher heißt es I, 5, 1, daß der, welcher aus Gott geboren iſt, den liebt, der ihn geboren hat, ſo daß alſo auch die urſprüngliche Liebe zu Gott, welche den Glauben und damit die Geburt aus Gott ermöglicht, in dieſer Geburt aus Gott erneuert wird, und in dem

steten Halten seiner Gebote, namentlich in der Bruderliebe zeigt sich die Liebe zu Gott dann als vollendete (I, 2, 5. 4, 12).

Ganz ähnlich steht es nun mit der Liebe zu Christo. In der Stelle Ev. 16, 27 ist offenbar der Glaube an seine göttliche Sendung als Folge einer vorangehenden Liebe zu ihm gedacht. Dennoch wie jene ursprüngliche Gottesliebe sich erst im Christenleben vollenden kann, so auch diese Liebe zu Christo. In der Stelle 14, 28 muß Christus die Jünger erinnern, daß sie ihn doch noch nicht wahrhaft liebten, obwohl sie doch im Glauben schon einen guten Anfang gemacht hatten. In der Stelle Ev. 8, 42 deckt Christus als Grund, weshalb die Juden so schnell von der flüchtigen Anregung v. 31 wieder zur feindseligen Opposition gegen ihn übergingen (v. 33 ff.), den Mangel an Liebe zu ihm auf (Vergl. 3, 20). Gehaßt hat ihn die Welt (Ev. 15, 18) und eben weil ihre Unempfänglichkeit für die ihr in Christo offenbarte Erkenntniß des Vaters (v. 23. 24) ihren tiefsten Grund hatte in diesem grundlosen Hasse gegen ihn und den Vater und nicht in einem Mangel an Erkenntnißfähigkeit, so haben sie keinen Vorwand zur Entschuldigung ihrer Sünde (Ev. 15, 22—24). Und wie kam es, daß sie Christum nicht liebten sondern haßten? Wenn Gott euer Vater wäre, sagt Christus in der Stelle 8, 42, so würdet ihr mich lieben. Ganz wie es I, 5, 1 heißt, daß jeder, der aus Gott geboren ist und nun in Folge dessen den liebt, der ihn geboren hat, auch den lieben muß, der von ihm geboren ist, so setzt Christus auch hier voraus, daß wenn sie die Geburt aus Gott erfahren hätten, soweit dieselbe bereits unter der Alttestamentlichen Offenbarung erfahren werden kann — und daß dies der Fall ist, haben wir oben gesehen —, sie ihn als den Sohn des Vaters lieben müßten. Dann ist aber der Mangel an Liebe zu ihm auch nur wieder die Folge des Mangels an Liebe zu Gott, der sittlichen Grundrichtung, welche die Alttestamentliche Offenbarung wirken sollte und konnte.

So ist also die Liebe zu Gott und die daraus entstehende Liebe zu Christo die sittliche Zuständlichkeit, in welcher der Mensch allein das Heil annehmen kann; denn allein von dieser Liebe aus kann Verlangen nach dem Göttlichen, Sympathie für das Göttliche, Verständniß des Göttlichen, wie es sich in Christo offenbart,

im Menſchen entſtehen. Eine analoge Bedeutung behält aber auch die im Chriſtenthum vollendete Liebe. Wie wir früher ſahen, wird I, 2, 3. 4 das Halten der Gebote Gottes als die Folge der Gotteserkenntniß, als eine unmittelbare Wirkung der in uns in Folge jener Erkenntniß wirklich befindlichen Wahrheit dargeſtellt. Hier geht alſo die Erfüllung des göttlichen Willens von einem uns eingepflanzten objektiven Prinzip aus. Unmittelbar daneben ſteht nun v. 5: wer ſein Wort hält, in dem iſt in Wahrheit die Liebe zu Gott vollendet. Hier geht alſo die Erfüllung des göttlichen Willens von dem ſubjektiven Prinzip der Liebe zu Gott aus. Es ſcheinen alſo hier zwei verſchiedene Anſchauungsweiſen noch unvermittelt nebeneinander zu ſtehen.

Wenn es nun aber weiter heißt, an dieſem Halten ſeiner Gebote erkenne man, daß wir in Gott ſind, ſo ſchloſſen wir *daraus* in unſerm erſten Abſchnitt, daß die Erkenntniß Gottes, die man nach v. 3, und das Sein in Gott, das man nach v. 5 aus dem Halten des Wortes Gottes erkennt, ſehr nahe verwandte Begriffe ſein müſſen (Vergl. S. 81). Wir könnten jetzt ebenſo ſchließen, daß auch die vollendete Liebe, aus welcher jenes Halten der Gebote Gottes hervorgeht, mit dieſem Sein in Gott eng verwandt ſein müſſe, und damit iſt uns ja eine Vermittlung für jene ſcheinbar disparaten Vorſtellungsweiſen an die Hand gegeben. Der Gedankenzuſammenhang ergiebt es unmittelbar, daß nicht aus jedem Halten der Gebote Gottes, ſondern aus dem, in welchem ſich die Liebe zu Gott vollendet, unſer Sein in Gott erkannt wird. Ein ſolches Halten der Gebote Gottes wird es darum auch ſein, woraus man nach v. 3 erkennt, daß wir Gott wahrhaft erkannt haben. Oder mit andern Worten, die Gotteserkenntniß, mit welcher unmittelbar ein Sein in Gott und eine Erfüllung der göttlichen Gebote gegeben iſt, muß eine ſolche ſein, welche mit der Liebe zu Gott verbunden iſt. Nur wenn der Menſch, getrieben von der Liebe zu Gott, ſammt ſeinem ganzen geiſtigen Weſen und Leben ſich in die uns in Chriſto aufgethane Anſchauung des Weſens Gottes verſenkt, bringt die Erkenntniß Gottes ein Sein in Gott mit ſich, welches in der Erfüllung der Gebote Gottes ſeine Frucht trägt. So war es bei dem erſten Kommen zu Chriſto, in welchem uns die Erkenntniß Gottes aufgeſchloſſen wird (Ev. 5, 42), ſo iſt es bei allem weiteren, tieferen

Erkennen Gottes innerhalb des Christenthums, und bei der bleibenden Bewährung des Seins in Gott, wovon hier die Rede, nur daß es sich jetzt nicht mehr um jene ursprüngliche Liebe zu Gott handeln kann, sondern um die durch die Geburt aus Gott vollendete Liebe, welche auch hier die subjektive Bedingung bleibt. Wo also eine Erfüllung der göttlichen Gebote ist, welche aus dieser vollendeten Liebe zu Gott kommt, da erkennt man nicht nur, daß man Gott erkannt hat, sondern auch daß man in Gott ist; denn was die Erkenntniß Gottes zu einer wahren, unser Sein in Gott stetig bewahrenden macht, das ist eben die Liebe Gottes, die aus ihr entsteht und sie erst zu einer bleibend wirksamen macht.

Ein ganz ähnlicher Gedankenkreis liegt der Stelle I, 4, 12 zu Grunde, nur daß es sich dort nicht um die Erfüllung der göttlichen Gebote überhaupt, sondern um die Erfüllung des Hauptgebotes der Liebe handelt. Wenn wir einander lieben, heißt es, so *bleibet* Gott in uns. Wir sahen schon im ersten Abschnitt S. 84, daß damit nicht gesagt sein soll, unsre Liebe bedinge das Bleiben Gottes in uns; vielmehr werden wir an unserm Lieben das Bleiben des unsichtbaren Gottes in uns gewahr, ohne welches es bei uns nicht zu der wahren Bruderliebe kommen kann. Und indem nun, ähnlich wie v. 15, der Apostel von diesem Sein Gottes in uns zu der subjektiven Voraussetzung desselben fortschreitet, nennt er nun nicht wie dort unser Bleiben in Gott, sondern unsre vollendete Liebe zu Gott, was sich uns jetzt auf Grund von I, 2, 5 so erklärt, daß eben nur unter der Voraussetzung dieser Liebe zu Gott wir wirklich in Gott bleiben. Man könnte noch I, 4, 16 hierherziehen, wo es heißt: „Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm", wenn man dies Bleiben in der Liebe als Bedingung des Bleibens in Gott faßt. Allein der Zusammenhang zeigt, daß hier die Liebe nicht ohne weiteres die Liebe zu Gott ist, sondern das Lieben überhaupt, welches das Wesen Gottes ausmacht, und daß, wie im ganzen Context, nicht das Sein in Gott von der Liebe, sondern die Liebe von dem Sein in Gott abhängig gemacht werden soll, dessen Wesen sich uns in Christo als ἀγάπη erschlossen hat.*)

*) Beide Stellen hat Frommann ganz mißverstanden, indem er darin die Liebe als die ursprünglich im Menschen liegende, durch seine Freiheit und

Verfolgen wir also diese Vorstellungsweise, wonach das Christenthum ein Complex neuer Gebote ist, bis auf ihre letzten Wurzeln, so steht sie durchaus nicht im Widerspruch mit der spezifisch johanneischen Auffassung, wonach das Christenthum eine neues Leben schaffende Offenbarung ist, vielmehr haben wir aus dem Gedankenkreise des Apostels selbst die Vermittlung beider finden können; aber wie sie im Evangelium und in den Briefen häufig ganz für sich auftritt, setzt sie doch keineswegs diese Vermittlung überall als vollzogen voraus, sondern rührt davon her, daß auch an diesem Punkte die Alttestamentlichen Grundanschauungen noch weit genug nachwirken, um das Christenthum häufig von einer Seite her auffassen zu lassen, von der aus es nicht als der Gegensatz, sondern nur als die Vollendung der Alttestamentlichen Religion, als das vollkommene Gesetz erscheint. Es soll damit keineswegs ein Mangel der johanneischen Lehranschauung angedeutet sein; vielmehr, da auch innerhalb des Evangeliums der gesetzliche Standpunkt sein Recht behalten muß, können wir uns, mutatis mutandis, die Worte Koestlin's aneignen: „Unserm Verfasser ist weder über der Idee eines organisch aus Glauben und Geist (?) sich heraus entwickelnden und in Einheit mit Gott verbleibenden christlichen Lebens der Begriff des Gesetzes, noch über dem Begriff des Gesetzes jene Idee freier Lebensentfaltung verloren gegangen, sondern beides auf eine Weise vereinigt, welche jeder christlichen Ethik zum Muster dienen kann" (a. a. O. S. 248).

Es hängt hiemit aber noch ein anderer Punkt zusammen, an welchem die Alttestamentlichen Grundanschauungen in den johanneischen Lehrtropus hineinspielen. An sich scheint die eigenthümlich johanneische Grundanschauung nichts entschiedener auszuschließen als die gesetzliche Vergeltungslehre. Von der Liebe Gottes ist seine Offenbarung in Christo ausgegangen, die in jedem Empfänglichen die Erkenntniß Gottes und damit das ewige Leben selber bereits

---

Selbstständigkeit in Spannung erhaltene Triebfeder bezeichnet findet, wodurch getrieben er Gott sucht und das Sein und Bleiben Gottes in ihm die Geburt aus Gott ermöglicht (S. 198—200). Denn weder das ἀγαπῶμεν ἀλλήλους I, 4, 12 noch die ἀγάπη v. 16 bezeichnet die Liebe zu Gott, sondern nach v. 7 die Liebe, welche in der Geburt aus Gott dem Menschen aus dem Wesen Gottes mitgetheilt wird.

wirkt. Hier ſcheint weder für eine Leiſtung noch für einen Lohn irgend ein Raum zu ſein, und vom Standpunkt der eigenthümlich johanneiſchen Lehranſchauung glaube ich in m. petrin. Lehrbegriff S. 55 mit Recht behauptet zu haben, daß ihr der Lohnbegriff fehle. Was Meyer in ſeinem Kommentar zu Ev. 14, 3 dagegen eingewandt hat, gehört zum Theil nicht recht hierher, da z. B. die Hoffnung der Gotteskinder (1. Joh. 3, 2. 3) durchaus nicht unter die Kategorie des Lohnes geſetzt iſt. Darin aber hat Meyer ganz Recht, daß keineswegs jene ſpezifiſch johanneiſche Grundanſchauung ſo einheitlich ſeine Lehrdarſtellung beherrſcht, daß nicht daneben auch Ausſagen ſich fänden, welche jene geſetzliche Grundanſchauung auch innerhalb des Chriſtenthums als berechtigt anerkennen. So ſchon im Verhältniß Chriſti zu Gott.

Der Vater hat den Sohn nicht nur geliebt vor Grundlegung der Welt (Ev. 17, 24), er liebt ihn auch, weil Chriſtus ſein Leben hingiebt (10, 17); Chriſtus bleibt in ſeiner Liebe, weil er ſeine Gebote gehalten hat (15, 10), und der Vater läßt ihn nicht allein, weil er allezeit das ihm Wohlgefällige thut (8, 29). Mit ausdrücklicher Hervorhebung der Aequivalenz von Lohn und Leiſtung heißt es Ev. 13, 32: Wenn Gott in ihm verherrlicht iſt, ſo wird Gott auch ihn in ſich verherrlichen und wird ihn ſogleich verherrlichen. Und wenn Chriſtus 17, 1. 5 um dieſe Verherrlichung bittet, ſo verweiſt er ausdrücklich v. 4 darauf, daß er Gott auf Erden verherrlicht hat. Nicht anders iſt es mit dem Verhältniß Chriſti zu den Seinen. Wenn ihr meine Gebote haltet, heißt es Ev. 15, 10, ſo werdet ihr bleiben in meiner Liebe. Erinnern wir uns nun, daß 14, 15. 21 das Halten ſeiner Gebote als das Zeichen der Liebe zu ihm genannt war, ſo iſt hier die Liebe Chriſti recht eigentlich als die Vergeltung der Liebe der Seinen zu ihm gedacht. Und ebenſo ſagt er 15, 14: ihr ſeid meine Freunde d. h. ich liebe Euch wie Freunde, wenn ihr thut, was ich Euch gebiete. Von der Liebe zu ihm, die ſeine Gebote hält, macht Chriſtus auch 14, 15. 16 das größte Geſchenk abhängig, das er ſeinen Jüngern verheißt, die Sendung des Geiſtes. Mit der Liebe Chriſti iſt aber auch verbunden die Liebe Gottes. Wer mich liebet, ſagt Chriſtus 14, 21, der wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben (Vergl. v. 23). Ebenſo heißt es 16, 27: Er ſelbſt, der

Vater hat Euch lieb, weil ihr mich geliebt habt. Bezeichnend ſpricht der Blindgeborene den Grundſatz aus, der ganz dem Boden des Geſetzes entſtammt: Wir wiſſen, daß Gott die Sünder nicht hört, aber wenn einer gottesfürchtig iſt und ſeinen Willen thut, den höret er (Ev. 9, 31). Allein dieſer Grundſatz gilt auch noch im Chriſtenleben. Es heißt I, 3, 21. 22: Wenn uns unſer Herz nicht verurtheilt (wegen mangelnder Liebe zu Gott und zum Nächſten. Vergl. v. 17. 18), ſo haben wir Freudigkeit zu Gott und was wir bitten, empfangen wir von ihm, weil wir ſeine Gebote halten und thun, was wohlgefällig iſt vor ſeinem Angeſicht. Und ſo liegt es im Zuſammenhange der Stelle Ev. 16, 23—27, daß die Liebe Gottes, aus welcher die Erfüllung des Gebetes im Namen Jeſu kommt, die Vergeltung dafür iſt, daß wir Chriſtum geliebt haben. Und ſo vollendet ſich die Liebe ſogar darin, daß *wir* Freudigkeit haben am Gerichtstage (I, 4, 17). Von dieſem Geſichtspunkte aus konnte Johannes einen Spruch aufnehmen, der ſo ſcharf wie der ſynoptiſche Ev. 12, 25 auf dem Grundgedanken der Vergeltungslehre ruht, und fortfahren v. 26: „wenn einer mir dient, der folge mir nach und wo ich bin, da wird mein Diener auch ſein," wo offenbar die Theilnahme an der Herrlichkeit Chriſti als der Lohn der Theilnahme an ſeinem Leiden erſcheint. Und wenn es dann weiter heißt: „wenn einer mir dient, den wird mein Vater ehren," ſo liegt hier gradezu der Gedanke zum Grunde, daß die gerechte Vergeltung oft im Jenſeits das Schickſal, dem ſich einer im Dieſſeits unterzogen hat, umkehrt und ſo, wer ſich hier im Dienen erniedrigt hat, im Jenſeits mit Ehren erhöht wird (Vergl. Luc. 18, 14). Ja wir hätten ſogar II, 8 den Terminus *μισθὸν ἀπολαμβάνειν*, wenn die Tiſchendorffſche Lesart und die gangbare Auslegung von dem zukünftigen Lohn richtig iſt. Und ſo erſcheint ja auch Ev. 5, 29 das *ἀγαθὰ ποιεῖν* und das *φαῦλα πράσσειν* als die Norm, wonach entſchieden wird, welche Art der Auferſtehung einem zu Theil wird, und es kann von dieſen beiden Arten nur die eine als Lohn, die andre als Strafe gefaßt werden.

Von einer Seite her verträgt ſich nun freilich dieſe ganze Vorſtellungsreihe, deren Mittelpunkt der Lohnbegriff bildet, d. h. die Vorausſetzung, daß eine beſtimmte Leiſtung von Seiten des

Menſchen eine entſprechende Gegenleiſtung von Seiten Gottes (oder Chriſti) zu erwarten hat, allenfalls mit den eigenthümlich johanneiſchen Grundanſchauungen. Wir haben ja im erſten Abſchnitte wiederholt geſehen, wie das rechte innere Verhalten des Menſchen zu der Gottesoffenbarung in Chriſto an ſeinem äußern ſittlichen Verhalten zur Erſcheinung kommt, wie man das Bleiben in Gott und Chriſto, das Sein aus Gott und der Wahrheit erkennt an dem Halten der Gebote Gottes, da dieſes in Folge der wirklich vollzogenen Aneignung der Offenbarung Gottes nothwendig in uns gewirkt wird durch das Bleiben Gottes und Chriſti in uns. Was alſo dann als Lohn für eine beſtimmte Leiſtung erſcheint, iſt im Grunde nur die weitere Entfaltung deſſen, was Gott mit ſeiner Heilsoffenbarung den Menſchen zugedacht hat für den Fall desjenigen Verhaltens, unter deſſen Vorausſetzung die göttliche Offenbarung allein ihren Zweck erreichen kann und das nun in jener Leiſtung offenbar wird. Es kann ſcheinbar keinen ſchärfern Ausdruck geben für die Aequivalenz von Lohn und Leiſtung, als wenn Chriſtus Ev. 15, 5 ſagt: „Bleibet in mir, ſo werde auch ich in Euch bleiben“ und doch iſt hier nur die ſubjektive Bedingung genannt, ohne welche keine Theilnahme an der objektiven göttlichen Gnadenwirkung möglich iſt. In ähnlicher Weiſe erſcheint ja auch das Bleiben Gottes in uns als Folge unſers Bleibens in Gott (I, 3, 24). Und daß Johannes ſich jene beiden Vorſtellungsweiſen ſo vermittelt hat, iſt wenigſtens an einzelnen Stellen ganz klar. Denn wenn I, 3, 21. 22 die Zuverſicht zu Gott und die Gewißheit der Gebetserhörung von dem guten Gewiſſen abhängig gemacht wird, das wir in Betreff des Haltens ſeiner Gebote und insbeſondere des Gebots der Bruderliebe haben, ſo heißt es ja v. 18 ausdrücklich, daß wir an dieſer Bruderliebe erkennen, daß wir aus der Wahrheit ſind. Im Grunde iſt alſo nicht unſer Thun die Urſache der göttlichen Gebetserhörung, ſondern unſer Sein aus der Wahrheit, das nur aus dieſem Thun erkannt wird, das an ſich zwar eine Wirkung Gottes iſt, aber eine, die das rechte Verhalten des Menſchen zu ſeiner Offenbarung vorausſetzt; weshalb Ev. 14, 12. 13 die Gebetserhörung lediglich vom Glauben abhängig erſcheint. Und ähnlich iſt von der vollendeten Liebe, welche im Gericht Zuverſicht hat (I, 4, 17), eben vorher

gesagt, daß sie das Kennzeichen des Bleibens in Gott sei (v. 16). Es ist also nicht eine besondre Leistung, durch die wir uns das Recht zu jener Zuversicht verdient haben, sondern die Gewißheit, welche uns die thatsächliche Bewährung über unsern Gnadenstand giebt, erzeugt in uns jene Zuversicht, wie ja I, 2, 28 ausdrücklich die Zuversicht bei der Parusie von dem Bleiben in Christo abhängig gemacht wird. Eine solche Vermittlung ist aber keineswegs überall möglich oder ausdrücklich von dem Apostel gedacht, weil die Voraussetzung, auf der sie ruht, nemlich daß die göttliche Offenbarung im Menschen unbehindert ihr Werk treiben und vollenden könne, eben nicht überall eintritt. Und damit berühren wir den tiefsten Punkt, auf dem sich die Nothwendigkeit zeigt, weshalb jene gesetzliche Grundanschauung mit der spezifisch johanneischen combinirt werden mußte.

Die Ausleger haben bis auf die neueste Zeit Anstoß genommen an den johanneischen Aussprüchen, wonach der Christ nicht sündigt (I, 3, 6. 5, 18), ja nicht sündigen kann (I, 3, 9). Noch der jüngste Ausleger der Briefe, Ebrard, greift zu dem ganz willkürlichen exegetischen Nothbehelf, in all diesen Stellen an das Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen zu denken. Man übersieht dabei, daß es wenig hilft, den Sinn dieser einzelnen Stellen zu illudiren, da die Grundvoraussetzungen, auf denen sie beruhen, durch den ganzen Brief hindurchgehen. Giebt es nur zwei Klassen von Menschen, Gotteskinder und Teufelskinder, so ist ja nichts natürlicher, als daß sie sich nach der Aehnlichkeit mit ihrem Erzeuger unterscheiden, daß die Einen die Sünde thun und die Gerechtigkeit nicht, die Andern die Gerechtigkeit und nicht die Sünde (I, 3, 8—10). Sodann aber haben wir ja im ersten Abschnitt gesehen, daß eine Grundvoraussetzung der johanneischen Lehranschauung jene Einheit des geistigen Lebens ist, wonach die wahre anschauende Erkenntniß, weil sie die Totalität des menschlichen Geistesweſens erfaßt und neubeseelt, immer unmittelbar auch auf den Willen wirken muß. Dies ist der Grund, weshalb die Wahrheit freimacht (Ev. 8, 32), weshalb man die Erkenntniß Gottes oder das Sein in ihm an dem Halten der Gebote erkennt (I, 2, 4. 5. I, 3, 24), und an dem Lieben in That und Wahrheit das Sein aus der Wahrheit (I, 3, 19), weshalb es ein innerer Widerspruch

ist, im Lichte sein und den Bruder hassen (I, 2, 9), weshalb, wer nicht liebt, noch gar nicht Gott erkannt haben kann (I, 4, 8), weshalb der Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet (I, 5, 4. 5). Man hat dies den Idealismus der johanneischen Lehranschauung genannt, und nicht mit Unrecht, sofern man darunter versteht, daß Johannes mit diesen Zügen das christliche Leben darstellt, wie es seinem Wesen nach ist und sein sollte. Ist hienach das christliche Leben ein in sich einiger nothwendiger Prozeß, so kann von einer Leistung, welche auf dem freien Wollen des Menschen gegenüber einer doppelten Möglichkeit beruht, natürlich nicht die Rede sein und darum der Lohnbegriff keine Stelle finden. Und es bleibt gewiß etwas dem Apostel eigenthümliches, daß er durch die Darstellung des christlichen Lebens diesem seinem wahren Wesen nach, durch die Aufdeckung des inneren Widerspruchs, der überall da eintritt, wo es nicht so ist, wie es sein sollte, die praktischen Zwecke seines Sendschreibens zu erreichen sucht.

Allein wenn man unter dem Idealismus der johanneischen Lehranschauung das versteht, daß Johannes die Wirklichkeit des christlichen Lebens im Lichte dieses Idealismus geschaut habe, so thäte man ihm sehr Unrecht. Wir wissen, daß wir aus Gott sind, schreibt er I, 5, 19 und obwohl damit eigentlich ein stetiges Bestimmtsein durch Gott gegeben ist, so sagt er dennoch I, 2, 1: ich schreibe Euch dies, damit ihr nicht sündiget, und hält es den Lesern als eine noch zu erfüllende Pflicht vor, zu wandeln, wie Christus der Gerechte (I, 2, 1) gewandelt hat (I, 2, 6); dennoch ermahnt er noch I, 2, 15, die Welt nicht lieb zu haben, obwohl diese Liebe nach v. 16 nicht aus dem Vater ist, also in denen, die aus Gott sind, sich eigentlich schlechterdings nicht finden kann. Er weiß es nach I, 3, 7 sehr wohl, daß man sich in Betreff jenes Unterschiedes, der prinzipiell zwischen den Gottes- und den Teufelskindern besteht, täuschen kann, und ermahnt zur wahren Liebe (I, 3, 18. 4, 7) als zur Erfüllung einer Pflicht (I, 4, 11), obwohl sie sich bei dem, der Gott erkannt hat, doch eigentlich ganz von selbst versteht. Obwohl der Teufel nach I, 5, 18 dem Gläubigen nichts anhaben kann, so bittet Christus 17, 15 doch, die Seinen vor dem Teufel zu bewahren. Und ebenso ermahnt Christus Ev. 15, 9. 10. die Gläubigen, durch die Erfüllung seiner Gebote in seiner Liebe zu bleiben und setzt 15, 2 voraus,

daß auch der in Chriſto Bleibende einer fortgeſetzten Reinigung bedarf. Ja mehr noch. Wenn auch I, 1, 8—10 nicht, wie gewöhnlich, auf die Sünden in unſerm Chriſtenwandel, ſondern auf unſre Sündhaftigkeit, die wir zuerſt und zunächſt im Lichte der neuen Gottesoffenbarung erkennen müſſen, zu beziehen iſt, ſo ſetzt Johannes doch I, 2, 1 voraus, daß auch bei den Chriſten immer noch Sünden vorkommen; er erinnert die Leſer daran, daß wir vor Gottes Angeſicht, d. h. wenn wir uns vor ſeinem Angeſicht prüfen, unſere Herzen überführen werden davon, daß wenn unſer Herz uns anklagt, Gott, der in ſeiner Allwiſſenheit größer iſt als unſer Herz, gewiß die Sünde oder den Mangel an Bewährung kennt, deſſen unſer Herz uns beſchuldigt (Vergl. I, 3, 19. 20 und dazu Ebrard), er redet von unſerm Verhalten gegen den ſündigenden Bruder (I, 5, 16). Ja es findet ſich in der letztgenannten Stelle (vergl. auch v. 17) ſogar die Unterſcheidung von läßlichen Sünden und Todſünden. Ich habe in m. petriniſchen Lehrbegriff S. 175—79 gezeigt, wie dieſe Unterſcheidung in der geſetzlichen Grundanſchauung des A. T. begründet iſt, und wie ſie ſich auf Grund derſelben bei Petrus und im Hebräerbrief findet. Wie es im alten Bunde Sünden gab, für welche das Opferinſtitut keine Verſöhnung brachte, auf welche die Todesſtrafe ſtand, ſo giebt es auch im neuen Bunde ſolche. Jede ἀδικία d. h. jede Abweichung von der Norm der göttlichen δικαιοσύνη iſt Sünde; aber ſo wir ſündigen, haben wir einen Fürſprecher bei Gott, der ſelbſt gerecht und die Verſöhnung für unſere Sünden iſt (I, 2, 1. 2). Aber es giebt auch eine Sünde zum Tode (I, 5, 17), für welche der Apoſtel nicht einmal mehr bitten heißt, weil ein ſolches Gebet keine Hoffnung auf Erhörung hat (I, 5, 16). Und wenn es von jenem idealen Standpunkte aus I, 2, 19 ſo ſcheinen konnte, als müßte jeder, der einmal zur Chriſtengemeinde gehört, auch in ihr bleiben, weil dieſes in dem nothwendigen Entwicklungsgang des wahren Chriſtenlebens liegt, ſo iſt doch I, 5, 16 zum mindeſten nicht ausgeſchloſſen, daß auch ein chriſtlicher Bruder zum Tode ſündigen könne; ſonſt hätte ja auch die Ermahnung zum Bleiben in Chriſto (I, 2, 28) keinen Sinn. Auch wird ja Ev. 15, 6 der Fall, daß einer an Chriſto nicht bleibt und dem Verderben verfällt, ausdrücklich ins Auge gefaßt.

Ist dieses der faktische Bestand des christlichen Lebens, so ist damit auch immer noch das Bedürfniß gegeben, um deswillen das Lohnverhältniß von Gott gesetzt ist. Es bedarf eines Motivs für die christliche Leistung, eines Impulses, der die Entwicklung des christlichen Lebens in der Bahn erhält, welche es seinem wahren Wesen nach nicht verlassen kann und faktisch doch verläßt.*) So wenig dies dem Apostel entgangen ist, so wenig hat seine eigenthümliche Grundanschauung, welche eigentlich das Lohnverhältniß ausschließt, ihn gehindert, auch dieses Moment der Alttestamentlichen Grundanschauungen mit aufzunehmen und so zeigt sich auch an diesem Punkte, daß die johanneische Lehranschauung sich nicht in einen ausschließenden Gegensatz zum A. T. stellt.

§. 9. Die Eschatologie.

Es bleibt uns für unsre Aufgabe nur noch ein Lehrstück näher zu untersuchen übrig, das eschatologische. Daß die Hoffnungslehre und warum sie bei Johannes zurücktritt, haben wir bereits im ersten Abschnitt §. 7 gesehen; wir sahen dort aber auch zugleich, daß die wesentlichen Momente der Neutestamentlichen Hoffnungslehre ihm keineswegs fehlen. Daß nun die ganze Neutestamentliche Eschatologie, wo nicht ans Alte Testament, so doch an die auf dem Grunde seiner Offenbarungen erwachsenen jüdischen Vorstellungen, von denen das Wahre dadurch eben bestätigt, das Falsche durch einfaches Fallenlassen abgestreift wird, anknüpft, ist wohl allgemein zugestanden, und es bedarf hier nur einer kurzen Uebersicht über die Hauptpunkte, um zu erkennen, wie wenig auch in diesem Lehrgebiet der Apostel sich von den Grundlagen des im A. T. wurzelnden urchristlichen Bewußtsein losgelöst hat.

Die biblische Eschatologie geht aus von dem realen Gegensatz des Oben und Unten, Diesseits und Jenseits. Droben ist die Wohnung Gottes in unvergänglicher Herrlichkeit, hier ist die Stätte der Menschen, der Sünde, der Vergänglichkeit. Soll es zu einer Endvollendung kommen, so muß dieser Gegensatz ausgeglichen werden. Auch durch die johanneische Lehranschauung geht jener Gegen-

*) Vergl. m. Aufsatz: „Die Lehre Christi vom Lohn" in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1853. Nr. 42. S. 338.

ſatz ſehr ſtark hindurch. Der Himmel iſt die Wohnſtätte Gottes (Ev. 14, 2. Vergl. Pſalm 33, 14. Jeſ. 63, 15), zum Himmel erhebt Jeſus betend ſein Auge (Ev. 17, 1). Zum Himmel ſteigt Niemand auf, als der vom Himmel herabgeſtiegen iſt (Ev. 3, 13), der Sohn Gottes, der in des Vaters Schooß iſt (Ev. 1, 18). Der iſt von obenher (Ev. 3, 31. 8, 23). Ihm gegenüber iſt ſelbſt ein Prophet wie Johannes nur ἐκ τῆς γῆς (Ev. 3, 31). Vom Himmel ſteigt der Geiſt herab (Ev. 1, 32), wie jeder Engel, der die göttliche Wunderhülfe bringt für den Menſchenſohn (Ev. 1, 52. Vergl. 3, 27). Der Gegenſatz des Urſprungs bedingt aber zugleich einen Gegenſatz der geſammten Beſchaffenheit. Ihr ſeid ἐκ τῶν κάτω, ſagt Chriſtus Ev. 8, 23, ich bin ἐκ τῶν ἄνω und fährt fort, indem er offenbar die Folge jener Verſchiedenheit ihres Urſprungs entwickelt, wobei ähnlich wie Ev. 3, 31 die wechſelnde Bedeutung des ἐκ τινὸς εἶναι eine Art Wortſpiel bildet: ihr gehört zu dieſer Welt, ich gehöre nicht zu dieſer Welt. Der Ausdruck ὁ κόσμος οὗτος bezeichnet hier offenbar die Menſchenwelt, ſofern ſie von der Sünde beherrſcht wird, ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται (I, 5, 19). Denn nur wenn es in dieſem Sinne genommen wird, kann Chriſtus daraus folgern v. 24, daß ſie ſterben werden in ihren Sünden. Allein dieſer Sprachgebrauch iſt bei Johannes verhältnißmäßig nicht häufig. Abgeſehen von den wenigen Stellen, wo ὁ κόσμος in einem Zuſammenhange, der kein Mißverſtändniß zuläßt, wie Ev. 17, 5. 24. 21, 25. I, 3, 17, von dem Univerſum ſteht, bezeichnet es überall die Menſchenwelt im Ganzen als das Heilsobjekt und lediglich, wo es durch den Context in Gegenſatz tritt zu den Gläubigen, bezeichnet es die ungläubige Menſchenwelt. Dagegen ſteht ὁ κόσμος οὗτος häufig von der gegenwärtigen irdiſchen Welt, alſo recht eigentlich als Bezeichnung des Gegenſatzes gegen die himmliſche Welt, für τὰ κάτω im Gegenſatze zu τὰ ἄνω. So heißt es von Chriſto, daß er fortgeht ἐκ τοῦ κόσμου τούτου zum Vater (Ev. 13, 1) und daß er in dieſe Welt gekommen iſt (9, 39), ſo iſt ſein Reich nicht irdiſchen Urſprungs, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου (Ev. 18, 36) und die irdiſche Sonne heißt Ev. 11, 9 das Licht dieſer Welt. Allein dieſe irdiſche Welt iſt eben das Herrſchaftsgebiet des Teufels, des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Ev. 12, 31. 16, 11) und darum kann der Begriff übergehen in

den der gottentfremdeten (Ev. 8, 23), dem Gericht verfallenen Welt (Ev. 12, 31). Der Begriff nun des κόσμος οὗτος, wie er schon an sich anklingt an den des αἰὼν οὗτος und damit an die ebenso christliche wie jüdische Lehre von den beiden Weltzeiten, fordert nothwendig den Begriff einer andern jenseitigen Welt und dieser Gegensatz liegt ja auch, wie wir schon im ersten Abschnitte sahen, in der Stelle Ev. 12, 25 und in den Stellen, in welchen ζωὴ αἰώνιος das ewige Leben im Jenseits bedeutet.

Dieser Gegensatz beherrscht nun auch sonst die johanneische Eschatologie. Christus kehrt aus der Welt heim zu seinem Vater, und während die Ungläubigen nicht hinkommen können, wo er ist (Ev. 7, 34. 8, 21. 13, 33), verheißt er den Seinen, daß sie sein sollen, wo er ist (Ev. 12, 26. 14, 3. 17, 24). Dort bereitet er ihnen die Stätte (14, 2. 3) und wenn er erhöhet sein wird von der Erde, dann wird er alle die Seinen, die hier noch in dem Herrschaftsbereich des Teufels standen (12, 31) und die doch in dieser Welt nur sind, wie er darin ist, ihrem eigensten Wesen nach derselben nicht angehörig (I, 4, 17), sie demselben entnehmend zu sich ziehen (12, 32). Wie sich hieran auch für die Gläubigen der Begriff der δόξα anschließt, die jener oberen Welt eignet, haben wir bereits früher aus Ev. 17, 24. 12, 26 gesehen (Vergl. S. 62. 63). Die Versetzung in diese jenseitige Welt erfolgt aber auch bei Johannes nicht unmittelbar nach dem Tode, wie Meßner a. a. O. S. 359 nachweisen will, da Ev. 13, 36, wo lediglich von der Nachfolge im Martyrium die Rede ist, nicht hierhergehört. Ev. 14, 3 verheißt aber Christus wiederzukommen und dann die Jünger dorthin zu sich zu nehmen, wo er ist. Es ist mit Recht von Meyer, Brückner, Luthardt anerkannt worden, daß hier von der Parusie Christi die Rede ist, und in der That macht der ganze Zusammenhang diese Erklärung nothwendig, während die Erklärung von der unmittelbaren Aufnahme der verstorbenen Gläubigen in die Wohnung der Seligen (Vergl. Koestlin a. a. O. S. 280, Reuß a. a. O. S. 460) zwar nicht so contextwidrig ist, wie die von seinem Kommen im Geiste, welche noch Lücke vertheidigt, aber dem Sprachgebrauch und der Vorstellungsweise des N. T. völlig fremd. Ist der Nachtrag des Evangeliums (Cap. 21) von der Hand des Apostels, was wenigstens noch lange nicht mit zureichenden Gründen widerlegt ist, so zeugt auch

21, 23, wo die falsche Auffassung des Herrenwortes v. 22 nicht durch eine andre Erklärung des ἔρχομαι, sondern durch den Hinweis auf die hypothetische Form des Ausspruchs widerlegt wird, deutlich davon, daß er das ἔρχομαι von der Parusie verstand. Dazu kommt, daß I, 2, 28 ausdrücklich von der Parusie Christi die Rede ist, wo die, welche nicht in ihm geblieben sind, beschämt zurückweichen müssen von ihm, also nicht von ihm mit heimgeholt werden. Auch wenn übrigens in dieser Stelle ὅταν zu lesen ist, liegt im ganzen Zusammenhange derselben die Hoffnung, welche Johannes mit dem gesammten apostolischen Zeitalter theilt, daß er und seine Zeitgenossen noch die Parusie erleben werden. Und noch in einer andern Beziehung ist die Stelle merkwürdig. Die eigenthümliche Art, wie trotzdem daß v. 28 nach dem Zusammenhange von der Parusie Christi die Rede war, nun doch v. 29 unverkennbar von Gott die Rede ist (Vergl. S. 55), erklärt sich nur daraus, daß das Kommen Christi bei seiner Parusie ganz in Alttestamentlicher Weise als ein Kommen Gottes selbst gedacht ist (Vergl. Luc. 1, 17. 76).

An diesem Tage seiner Wiederkunft kommt denn auch die Stunde, von der Christus Ev. 5, 28. 29 verheißt, daß alle, die in den Gräbern sind, werden die Stimme des Sohnes Gottes hören und hervorgehen zur Auferstehung. Die Auferstehung wird auch sonst verlegt auf die ἐσχάτη ἡμέρα (Ev. 6, 39. 40. 44. 54. 11, 24). Diese Vorstellung weist zurück auf die jüdische Lehre von den beiden Weltaltern oder Aeonen in ihrer Neutestamentlichen Umformung (Vergl. m. petrin. Lehrbegr. S. 81. 82); denn der letzte Tag kann nur der letzte Tag des gegenwärtigen Weltäons sein, auf welchen dann der αἰὼν μέλλων folgt. Auf diese Vorstellung wies ja auch deutlich die Bezeichnung der gegenwärtigen Welt als ὁ κόσμος οὗτος hin, aus der unzweifelhaft folgt, daß Johannes auch mit der Wiederkunft Christi und der Todtenauferstehung eine Umwandlung dieser Welt gehofft hat. In all diesen Stücken läßt sich also kein wesentlicher Unterschied zwischen der johanneischen Eschatologie und der allgemein Neutestamentlichen finden.

Einen solchen meint man nun aber namentlich in zwei Punkten gefunden zu haben, in der Lehre vom Gericht und vom Antichrist. Was den ersten Punkt anlangt, so steht zunächst fest, daß unser Apostel I, 4, 17 einen Tag des Gerichtes erwartet, Angesichts

deſſen man nur freudige Zuverſicht oder Furcht haben kann; eine Furcht, die in ihrem Gefolge Strafe hat (v. 18) und darum durch die vollkommene Liebe, welche das Kennzeichen unſers Bleibens in Gott iſt (v. 16), hinausgetrieben wird. Daß wir hier durchaus die gangbare Vorſtellung von dem Gerichtstage haben, der mit der Paruſie eintritt, unterliegt keinem Zweifel. Das bezeugt auch die Stelle Ev. 12, 48. Dort ſagt Chriſtus, den, welcher ihn verachtet und ſeine Worte nicht annimmt, werde das Wort, das er geredet hat, richten am letzten Tage. Wunderlicher Weiſe behauptet Reuß a. a. O. S. 462 grade auf Grund dieſer Stelle, die Idee eines zukünftigen und univerſellen Gerichtes werde als etwas überflüſſiges verworfen (Vergl. beſonders auch Hilgenfeld a. a. O. S. 272—75), es handle ſich nur darum, daß das Loos eines Jeden von ſeinem Tode ab, wo nach ihm die ἐσχάτη ἡμέρα einzutreten ſcheint, ſich geſtalten werde entſprechend der Stellung, die er zu Chriſto eingenommen hat. Als ob damit irgend etwas geſagt wäre, was dem gangbaren Begriffe des Weltgerichts zuwider iſt! Natürlich kann nach der Erſcheinung Chriſti nicht mehr das Wort des Geſetzes, d. h. der Altteſtamentlichen Offenbarung, ſondern das Wort Chriſti, des Trägers der Neuteſtamentlichen Offenbarung, die Norm des Gerichts bilden und daß die einzige Sünde, welche nicht vergeben werden kann, und daher dem Gerichte anheimfällt, der Unglaube iſt, haben wir ja auch ſchon geſehen (Vergl. S. 178). Und was das Schickſal derer anlangt, die nicht geglaubt haben oder nicht in Chriſto geblieben ſind, ſo iſt daſſelbe zwar Ev. 15, 6 in paraboliſcher Form geſchildert, die nicht, wie ſo häufig von den Auslegern verkannt wird, eine allegoriſirende Ausdeutung des Einzelnen zuläßt; die aber doch in ihrer maleriſchen Ausführung offenbar die Analogie der ins Feuer geworfenen Reben mit den dem Feuer des Gerichts (Vergl. Matth. 3, 12) überlaſſenen Verworfenen vorausſetzt.

Nur von dieſem ſicheren Ausgangspunkte aus kann man ein richtiges Urtheil gewinnen über die Art, wie Chriſtus ſonſt von dem Gerichte redet. Zunächſt ſagt er Ev. 3, 17, er ſei nicht zum Gerichte, ſondern zur Errettung der Welt gekommen (Vergl. 12, 47. 8, 15). Es iſt klar, daß hier dem Phariſäer gegenüber die Vorausſetzung negirt wird, daß der Meſſias gekommen ſei das

Weltgericht zu vollziehen. Dieſes iſt und bleibt auf die ἐσχάτη ἡμέρα, das Ende dieſes Weltäons vertagt, wie ja Chriſtus auch Matth. 13, 40 ff. lehrt; der eigenthümliche Zweck ſeiner jetzigen Sendung iſt die Errettung der Welt durch die Mittheilung des Lebens an die Gläubigen (3, 16). Wenn es nun weiter heißt, der Gläubige wird nicht gerichtet (v. 18), ſo iſt dies nicht bloß wahr in dem Sinne von κατακρίνεται, in welchem es de Wette und Meyer nehmen, ſondern auch in dem Sinne, in welchem das Gericht überhaupt derjenige Akt iſt, in welchem noch entſchieden werden ſoll, ob Leben oder Tod dem Menſchen zu Theil wird. Dies iſt bei dem Gläubigen nicht mehr der Fall, vielmehr heißt es Ev. 5, 24: der Gläubige kommt nicht ins Gericht, ſondern er iſt vom Tode zum Leben hinübergegangen. Daraus folgt alſo, daß das Gericht, um welches es ſich hier handelt, entſcheidet, ob einer das Leben empfangen ſoll oder nicht. Dieſes Gericht ſteht dem Gläubigen nicht mehr bevor, weil er bereits das Leben empfangen hat. Von der andern Seite heißt es nun: wer nicht glaubet, der iſt ſchon gerichtet, weil er nicht gläubig geworden iſt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes (3, 18). Es kann alſo auch von dieſer Seite der Zweck der Sendung Chriſti nicht das Gericht ſein; denn während die Gläubigen in das Gericht, um das es ſich zunächſt handelt, nicht kommen, iſt es an den Ungläubigen bereits vollzogen, obwohl Jeſus eben erſt aufgetreten iſt und der Zweck ſeiner Sendung noch nicht erreicht ſein kann. Dennoch ſcheint ein gewiſſer Widerſpruch zurückzubleiben, wenn Chriſtus ſagt, er ſei nicht zum Gericht gekommen und nun doch ſofort mit ſeinem Auftreten ein Gericht eingetreten iſt. Dieſen Widerſpruch löſt v. 19. Da heißt es: das aber iſt das Gericht, welches an den Ungläubigen bereits vollzogen iſt, daß das Licht in die Welt gekommen iſt, und es liebten die Menſchen die Finſterniß mehr als das Licht; denn ihre Werke waren böſe. Dasjenige alſo, was mit Chriſto in die Welt gekommen iſt, war das Licht; das Licht hat aber zunächſt den Zweck, zu erleuchten, und das iſt keine richterliche Funktion, ſo daß v. 17 in vollem Umfange beſtehen bleibt. Wenn nun die Menſchen durch ihren Mangel an Liebe zum Lichte gemacht haben, daß ihnen nicht das Leben zu Theil geworden iſt, ſo iſt damit über ſie entſchieden; denn ein Drittes zwiſchen Leben und

Tod giebt es nicht. Es ist also auch hier die κρίσις weder im Sinne von κατάκρισις zu nehmen, noch bloß im Sinne einer Scheidung und Sonderung, welche das Licht unter den Menschen hervorgerufen habe, es ist wirklich eine richterliche Entscheidung eingetreten darüber, wer das Leben empfangen soll und wer nicht, nur daß diese richterliche Entscheidung nicht von Christo zunächst gebracht und beabsichtigt war, da er als das Licht in die Welt kam, sondern durch das verschiedene Verhalten der Menschen zum Lichte selbst hervorgerufen ist. Aber darum kann man doch nicht mit Frommann a. a. O. S. 677 und Koestlin a. a. O. S. 281 sagen, das Gericht sei einzig und allein das freie Werk des Menschen selbst, wodurch ja der Begriff des Gerichtes völlig illudirt wird. Es ist nun klar, wie eng diese johanneische Vorstellung von dem mit Christo eingetretenen Gerichte mit seiner eigenthümlichen Fassung des ewigen Lebens zusammenhängt. Wird das ewige Leben, wie sonst im N. T., als jenseitiges gedacht, so wird natürlich erst beim Endgericht darüber entschieden, wer dasselbe erhalten soll, und wer nicht. Ist es aber bereits ein diesseitiges mit dem Glauben unmittelbar gegebenes, so tritt natürlich eine richterliche Entscheidung bereits mit dem Augenblicke ein, wo die Einen glauben, die Andern nicht. Diese Auffassung bestätigt sich nun vollkommen an der zweiten Hauptstelle durch den engen Zusammenhang, in welchen dort das Gericht mit der Ertheilung des Lebens tritt.

Es wird nemlich der Satz, daß der Sohn lebendig macht, welche er will (Ev. 5, 21), dadurch begründet, daß der Vater nicht einmal (οὐδέ) die richterliche Funktion, die doch noch höher steht als die lebendigmachende, weil durch sie entschieden wird, wer lebendig gemacht werden soll und wer nicht, ausübt, sondern das ganze Gericht dem Sohne übergeben hat (v. 22). Hier weist schon das τὴν κρίσιν πᾶσαν darauf hin, daß das Gericht, welches in der Gegenwart die Erscheinung Christi ausübt, keineswegs das ganze Gericht ist, daß also dasselbe das zukünftige Gericht am jüngsten Tage nicht ausschließt. Sodann aber erhellt aus dem Zusammenhange mit v. 21, welcher Vers durch v. 22 begründet werden soll, daß die richterliche Funktion Christi eben darin besteht, daß er nach seinem Willen (οὓς θέλει) bestimmt, wer lebendig werden soll und welches dieser Wille sei, das proklamirt er v. 24,

wo, wie wir bereits oben ſahen, geſagt iſt, daß diejenigen, welche glauben, unmittelbar das Leben haben und damit der ferneren richterlichen Entſcheidung überhoben ſind. Daß hier in ſcheinbar noch ſchärferem Widerſpruche mit Ev. 3, 17 die richterliche Entſcheidung als von Chriſto ſelbſt ausgehend dargeſtellt wird, liegt lediglich daran, daß er in dieſem Zuſammenhange als der das Leben mittheilende erſcheint und mit dieſer Lebensmittheilung eben die Entſcheidung eingetreten iſt. So erſcheint denn auch v. 27 die ihm ertheilte Vollmacht, Gericht zu halten, als die Folge davon, daß ihm gegeben iſt, Leben in ſich ſelber zu haben (v. 26) und damit die Fähigkeit, dieſes Leben auch andern mitzutheilen. Wenn aber dieſe Vollmachtsertheilung weiter darauf zurückgeführt wird, daß er ein Menſchenſohn iſt, ſo kann dies wohl nur den Sinn haben, daß eben durch ſeine Erſcheinung im Fleiſche ſich die richterliche Entſcheidung über Leben und Tod vollzog, welche von dem Annehmen und Verwerfen ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung abhing. Und ſomit lenkt die Stelle in den Gedankenkreis von 3, 19 zurück. Wenn aber in v. 28 deutlich die Vorſtellung einer noch zukünftigen Auferweckung liegt, ſo ſchließt ſich daran v. 29 auch die Vorſtellung einer doppelten Auferſtehung, welche auch nach der im erſten Abſchnitt §. 1 S. 6 gegebenen Erklärung das Schickſal der Menſchen endgültig entſcheidet und ſomit zu dem letzten Endgericht überleitet. Das Gericht aber, welches Chriſtus ſchon gegenwärtig ausübt, ohne daß dies der eigentliche Zweck ſeiner Erſcheinung iſt, iſt ein gerechtes (v. 30), weil er darin nur den Willen ſeines Vaters erfüllt, mit dem der Seinige allezeit zuſammenfällt. Denn der Wille des Vaters iſt nach Ev. 6, 40 kein andrer als der, daß der Gläubige das ewige Leben empfangen ſoll, was Chriſtus v. 24 als die Norm ſeines ζωοποιεῖν οὓς θέλει (v. 21) proklamirt hat.

So kann es denn endlich im ſcheinbar ſchärfſten Widerſpruche mit Ev. 3, 17 heißen: ich bin zum Gericht in dieſe Welt gekommen (Ev. 9, 39). Es iſt wohl zu viel Abſicht in den Worten geſucht, wenn Luthardt darauf aufmerkſam macht, daß von dem κρῖμα, dem Gericht als Reſultat, nicht von der κρίσις, dem Gericht als Akt die Rede ſei; allein in der Sache iſt es durchaus richtig, daß das Gericht, welches Chriſtus durch ſein Erſcheinen vollzieht, ein nicht zunächſt von ihm beabſichtigtes, ſondern ein

durch das Verhalten der Menschen gegen das in ihm erschienene Licht nothwendig gewordenes ist. Nun versteht es sich freilich von selbst, daß Gott, der die Erscheinung Christi gewollt hat, auch damit diesen nothwendig damit verbundenen Erfolg gewollt hat und wenn darum hier dies Gericht als der Zweck seiner Sendung erscheint, so ist das nichts anders, als wenn, wie wir oben §. 5 sahen, nicht nur der Erfolg der Wirksamkeit Christi, sondern auch das Ausbleiben desselben auf den Rathschluß Gottes zurückgeführt wird, wie denn auch in dem sogleich folgenden Zweckſatz die prophetische Verkündigung aus Jesajas 6, 9. 10 anklingt, die Ev. 12, 39. 40 als im Leben Christi erfüllt nachgewiesen wird. Es gilt aber das Gericht, das mit Christo in die Welt gekommen, nicht den Gläubigen, sondern der Welt in ihrem gegenwärtigen von der Sünde beherrschten Bestande und jemehr sein Werk der Vollendung entgegengeht, jemehr dadurch die Entscheidung der Menschen zwischen Glauben und Unglauben sich vollzieht, um so mehr vollendet sich dies Gericht. Daher kann Christus im Blick auf diese sich vollziehende Vollendung sagen: jetzt ist das Gericht dieser Welt (Ev. 12, 31). Noch in anderm Sinne heißt es von dem Fürsten dieser Welt, daß er gerichtet ist (16, 11), sofern Christus durch seine Rückkehr zum Vater als der Gerechte erwiesen ist (v. 10) und somit der Teufel, der seinen Tod veranlaßt hat (Ev. 13, 2. 27), als der, welcher den Gerechten getödtet, überführt, und dadurch dem Verderben verfallen ist.

Schon die ganze Art, wie bald behauptet, bald geleugnet wird, daß Christus zum Gerichte gekommen sei, zeigt aufs Deutlichste, daß hier doch nur in uneigentlichem Sinne von einem Gerichte die Rede sein kann, daß aus alle diesem also nicht das Geringste gegen die Vorstellung von einem Endgerichte im eigentlichen Sinne folgt. Will man auch auf dieses den Satz anwenden, daß der Gläubige nicht ins Gericht kommt, so hat das sein gutes Recht, insofern ja die Zuversicht, mit welcher der Gläubige dem Gerichtstage entgegensieht (I, 4, 17), ihn völlig über die Situation, in welcher noch eine doppelte Entscheidung für ihn möglich ist, hinaushebt. Aber dieses Gericht am letzten Tage bleibt darum doch ein ganz anderes, als das schon gegenwärtige; denn bei diesem hängt alles vom Glauben ab, bei jenem vom *μένειν ἐν αὐτῷ*

(I, 2, 28). Und auch für die Welt, die durch ihren Unglauben schon gerichtet ist (Ev. 3, 18. Vergl. 12, 31), bleibt ja bis zu jenem Augenblicke immer noch die Möglichkeit der Errettung, auf welche die Heilsvollendung der Gläubigen abzielt (Ev. 17, 21. 23). Nur die Welt, soweit sie Welt geblieben ist, wird das Wort Christi richten am jüngsten Tage (Ev. 12, 48) und es wird sich an ihr das Schicksal erfüllen, das ihr als Welt zukommt und das der Apostel beschreibt, wenn er spricht: die Welt vergeht mit ihrer Lust (I, 2, 17).

Hienach ist zu beurtheilen, wie weit es richtig ist, wenn Koestlin a. a. O. S. 184 sagt, das Richten im Alttestamentlichen Sinne, die Zuerkennung des Lohns, der dem Handeln gebührt, oder die abstrakte Vernichtung des Bösen werde dem Eingeborenen abgesprochen, dafür aber werde ihm ein Gericht im geistigen Sinne zugeschrieben. Immerhin ist das Gericht im Neuen Bunde ein anderes als im Alten, auch bei Johannes, obwohl doch Ev. 5, 29 ganz die gesetzliche Norm des Handelns für die letzte Entscheidung geltend gemacht wird, sofern ja, wie wir sahen, auf der verschiedenen sittlichen Grundrichtung zuletzt die Stellung, welche der Mensch zu Christo einnimmt, beruht. Aber wenn nun Koestlin a. a. O. S. 281 sagt, der Begriff des Weltgerichts sei gar kein christlicher, und wenn dann eben an die Stelle dieses Gerichtes ein geistiges getreten sein soll, so ist dies offenbar falsch. Man kann also nicht sagen, Johannes entferne sich auch in diesem Punkte „von allen jüdischen Anschauungen so weit als möglich" (a. a. O.); denn er hält die Vorstellung des Weltgerichts vollkommen fest. Ja die ganze Anschauung eines bereits mit dem Erscheinen Christi eingetretenen Gerichts ist doch schließlich nichts anderes als eine eigenthümliche Gestaltung der Vorstellung, daß der Messias zum Gerichte komme, also auch Christus bereits bei seinem ersten Erscheinen in gewissem Sinne ein Gericht gehalten habe.

Sahen wir schon aus I, 2, 28, daß Johannes die Parusie Christi nahe bevorstehend denkt, so bestätigt sich dies in I, 2, 18, wo er erklärt, daß die ἐσχάτη ὥρα da sei. Diese Vorstellung geht nicht ganz zusammen mit der von der ἐσχάτη ἡμέρα, an welcher mit der Wiederkunft Christi selbst die Todtenauferweckung und

das Weltgericht erfolgen soll. Denn da diese ἐσχάτη ὥρα das Nahen der Schlußkatastrophe verkündigt, so kann damit nicht die letzte Stunde jenes letzten Tages unsers Weltäons gemeint sein, sondern die letzte Stunde der diesen Tag vorbereitenden Zeit. Das Dasein dieser letzten Stunde erschließt nun Johannes in der angezogenen Stelle aus dem Auftreten der ἀντίχριστοι, da das Kommen des Antichrist für diese Stunde verheißen ist und dieses führt uns auf den zweiten der oben besprochenen Punkte. Auch hier behauptet Reuß a. a. O. S. 407, Johannes verwerfe das jüdische Dogma vom Antichrist und spiritualisire es in seiner Weise (Vergl. auch S. 465). Aehnlich sagt Frommann a. a. O. S. 691, die mehr äußerliche und sinnliche Vorstellung, nach welcher das antichristliche Wesen in seiner Macht und Stärke in einem einzelnen historischen Individuum zur Erscheinung kommen sollte, suche Johannes zu berichtigen und zu vergeistigen. Ich will mich hiegegen nicht mit den meisten neueren Auslegern darauf berufen, daß die johanneischen ἀντίχριστοι nur die Vorläufer des persönlichen Antichrist seien; denn II, 7 ist ja ausdrücklich gesagt, die πολλοὶ πλάνοι seien der Antichrist, und I, 2, 22, jeder, der die Messianität Jesu leugnet, sei der Antichrist. Wie sich nun der Apostel das Erscheinen des Antichrist in einer solchen Vielheit gedacht habe, das zeigt die Stelle I, 4, 3. Wie man den Einen Geist Gottes in jedem Geist, der Christum bekennt, erkennen kann (v. 2), so ist in jedem Geist, der Christum nicht bekennt, der Eine Geist des Antichrist. Genau dasselbe, was I, 2, 18 von dem Antichrist gesagt wird, daß sie nemlich von seinem Kommen gehört haben, wird hier von dem Geiste des Antichrist gesagt, der in den vielen ἀντίχριστοι wirksam ist. Johannes also sieht die Weissagung vom Antichrist darin erfüllt, daß der Geist des Antichrist in die Welt gekommen ist und in den Irrlehrern die Fundamente der christlichen Wahrheit leugnet. Man kann nun darüber streiten, ob wir noch eine weitere Erfüllung der Weissagung vom Antichrist zu erwarten haben, oder nicht; aber daß Johannes jene Weissagung verwerfe oder spiritualisire, kann man doch in keiner Weise sagen. Ihm ist jener Geist des Antichrist eine sehr reale Macht, durch deren Auftreten jene Weissagung wirklich erfüllt ist und so wenig er damit den Teufel leugnet, daß er Ev. 6, 70 den

Judas ſelbſt, weil er ein Organ des Teufels geworden, διάβολος nennt, ſo wenig iſt die Realität des Antichriſt damit geleugnet, daß er die von demſelben beſeelten Menſchen ἀντίχριστοι nennt. Ja, man kann vielmehr darin, daß er in einer geſchichtlichen Erſcheinung, die doch an ſich noch nicht ganz dem in der Weiſſagung Bezeichneten entſpricht, bereits die Erfüllung derſelben findet, nur einen Beweis dafür ſehen, wie nahe es ihm lag, die in ſeinem Geſichtskreiſe auftretenden Erſcheinungen auf die auch ihm geläufigen urchriſtlichen Vorſtellungen zurückzuführen.

Blicken wir auf das Reſultat dieſer Unterſuchungen zurück, ſo gehen dieſelben darauf hinaus, die vielfach zu ſehr in den Schatten geſtellte oder verleugnete Seite des johanneiſchen Lehrbegriffs hervorzukehren, welche ſeinen Zuſammenhang mit dem Alten Teſtament und mit den Grundanſchauungen der Urapoſtel hervortreten läßt. Die Verkennung dieſes Zuſammenhangs hat nur der negativen Kritik Vorſchub geleiſtet, welche die johanneiſchen Schriften aus dem Kreiſe der apoſtoliſchen Lehrentwicklung hinaus in die gnoſtiſchen Bewegungen des zweiten Jahrhunderts hinein verſetzen will. Möchte die genauere Darlegung jenes auch ihrerſeits dazu beitragen, daß das Heimathsrecht dieſer in dem geiſtigen Lebenskreiſe des apoſtoliſchen Zeitalters immer allgemeiner anerkannt werde. Es werden dann ſolche gradezu wunderliche Behauptungen nicht mehr gehört werden, wie man ſie bei Frommann finden kann, welcher meint, es laſſe ſich aus des Apoſtels Worten kaum ermitteln, wie er ſich zu der Erzählung der Geneſis vom Sündenfall verhalte; ein längeres Beſtehen des Urzuſtandes der Menſchheit müſſe ihm als unmöglich erſchienen ſein (S. 288). Es iſt von da in der That nur noch ein Schritt bis zu der Behauptung Hilgenfelds (a. a. O. S. 136. Vergl. S. 75—81), wonach in unſerm Evangelium die bibliſche Schöpfungsgeſchichte von dem abſoluten Weſen ausgeſchloſſen iſt. Es hängt jene Anſicht Frommann's zuſammen mit ſeiner ganz unhaltbaren Faſſung von Ev. I, 5, wo die σκοτία einmal den bloß noch unerleuchteten Zuſtand der Menſchheit bezeichnen ſoll, in dem ſie aus der Hand des Schöpfers hervorging, dann aber das poſitive Verderben der

Menschheit, die sich vom Licht des Logos nicht erleuchten ließ (S. 248—51), so daß zwischen beiden Theilen des Verses der Sündenfall zu denken wäre (Vergl. dagegen schon Neander a. a. O. S. 876). Aehnlich behauptet er S. 308, Johannes, unabhängig von der Alttestamentlichen religiösen Tradition, nehme nirgends von der mosaischen Darstellung über die Entstehung der Sünde und des Todes seinen Ausgangspunkt, und fasse den Tod nur im geistigen Sinne als den durch die Sünde begründeten Zustand. Ja S. 170 behauptet er sogar, höhere vernünftige Wesen oder Engel scheine Johannes nicht zu kennen; wenigstens habe der Glaube an ihre Existenz in seinem christlichen Glaubensbewußtsein nicht das mindeste Moment. Weniger kann man sich wundern, wenn ihm S. 329 der Dämonenglaube abgesprochen wird; ist es doch eine hergebrachte Annahme, daß Johannes, weil er keine Dämonenheilungen erzählt, anders über die Dämonischen gedacht habe als die Synoptiker (Vergl. Hase, das Leben Jesu §. 49). Man sollte doch erwägen, daß eine derartige Annahme einen völligen Bruch mit der gesammten Weltanschauung eines Juden voraussetzen würde, wie jede ausdrückliche Leugnung oder doch Verleugnung einer unmittelbar aus dem A. T. sich ergebenden Wahrheit, wie der von dem Urzustande der Menschen, dem Tode als der Strafe der Sünde oder dergl., einen völligen Bruch mit der religiösen Grundanschauung des Juden, der die Schrift A. T. für ein Wort Gottes hielt. Rühren unsre johanneischen Schriften wirklich von dem Apostel Johannes her, so kann davon gar nicht die Rede sein, und unsre obigen Untersuchungen haben gezeigt, daß wir auch nirgends sonst einen derartigen Bruch in dem religiösen Bewußtsein des Johannes mit seiner Alttestamentlichen Vergangenheit nachweisen können. Es bleibt uns jetzt nur noch der dritte Faktor näher zu untersuchen übrig, der auf die Gestaltung des johanneischen Lehrbegriffs eingewirkt hat, die geschichtliche Erscheinung Christi, deren Einwirkung sich natürlich besonders abspiegelt in der johanneischen Christologie.

Dritter Abſchnitt.

Die johanneiſche Chriſtologie.

Die Betrachtung der johanneiſchen Chriſtologie hat jedenfalls auszugehen von dem Selbſtzeugniß Chriſti im johanneiſchen Evangelium. Denn mag man auch über den Grad der geſchichtlichen Treue, welchen die Erinnerung des Apoſtels bei der Reproducirung der Chriſtusreden erreichen konnte, denken, wie man will; immer bildeten doch in ſeiner Vorſtellung dieſe Reden den Grund ſeiner Anſchauung von dem Weſen und der Bedeutung der geſchichtlichen Erſcheinung, von der ſein neues chriſtliches Leben ausgegangen war. Wie eigenthümlich auch immer in ihm nachher das Bild von dieſem Chriſtus ſich geſtalten mochte, aber den Ausgangspunkt des geiſtigen Prozeſſes, in dem er ſich über Weſen und Bedeutung deſſelben klar zu werden verſuchte, konnte er doch immer nur nehmen von dem, was nach ſeiner Erinnerung Chriſtus ſelbſt von ſich ausgeſagt hatte. Sonſt müßten wir annehmen wollen, daß dieſe Reden eine bewußte und abſichtliche Fiktion, eine bloße dichteriſche Einkleidungsform für die Gedanken des Schriftſtellers ſind, was natürlich durch die Apoſtolicität des Evangeliums ausgeſchloſſen iſt.

§. 1. Das Selbſtzeugniß Chriſti.

a. Die göttliche Sendung.

Wir haben oben bereits im erſten Abſchnitt geſehen, welches überall der Ausgangspunkt des Selbſtzeugniſſes Chriſti war. Er mußte zeugen davon, daß in ihm die höchſte Offenbarung Gottes gegeben ſei und das konnte nur der Fall ſein, wenn er von Gott geſandt war. Die Erkenntniß ſeiner göttlichen Sendung war es

daher, was auf Grund seiner Wirksamkeit die Seinigen von der Welt unterschied (Ev. 17, 25); den Glauben und die Erkenntniß dieser seiner göttlichen Sendung zu wirken in der Welt, war und blieb ja das Ziel aller Heilsabsichten Christi (17, 21. 23). Der Glaube an den Gottgesandten ist das eine von Gott geforderte Werk (6, 29. Vergl. 5, 38). Diese seine göttliche Sendung bildet nun zunächst den Gegensatz gegen ein eigenmächtiges Auftreten. Ich bin nicht von mir selbst gekommen, sagt Christus 7, 28; sondern es ist ein wahrhaftiger, der mich gesandt hat, d. h. es ist einer, der mich in der That und Wahrheit gesandt hat, und ebenso 8, 42: ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern jener (d. i. Gott) hat mich gesandt. Dasselbe drückt er 5, 43 so aus: er sei gekommen in seines Vaters Namen und nicht in seinem eigenen.

Schon der Täufer sagt aber 3, 34: welchen Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes; und so kann auch Christus von sich selbst bezeugen, seine Lehre oder das Wort, das er redet, sei nicht sein, sondern deß, der ihn gesandt hat (7, 16. 14, 24). Das Wort Gottes hat er den Jüngern gegeben (17, 14. Vergl. v. 6) und 8, 47 bezeichnet er seine Worte ohne weiteres als Worte Gottes. Das liegt aber einfach bereits in seiner göttlichen Sendung. Wie er nicht eigenmächtig gekommen ist, so hat er auch nicht von sich selbst geredet, sondern der ihn gesandt hat, hat ihm ein Gebot gegeben, was er reden und sagen soll (12, 49) und er redet nur, wie es ihm gesagt ist (v. 50), was er von dem, der ihn gesandt, gehört hat (8, 26), also natürlich nur das, was jener sein Absender sagen will, sein Wort. Darum kann Christus 5, 24 sagen: wer meine Worte hört und glaubet dem, der mich gesandt hat; denn in seinen Worten redet Gott zu ihnen, der ihn gesandt hat.

Ebensowenig kann nun Christus von sich selber irgend etwas thun; weil er (sc. als Gottgesandter) nicht seinen Willen sucht, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat (5, 30). Diesen Willen zu thun, ist der Zweck seines irdischen Lebens (6, 38), ist seine höchste Befriedigung (4, 34). Er muß die Werke deß, der ihn gesandt hat, wirken, so lange es für ihn Lebenstag ist (9, 4) und am Ende seiner Laufbahn kann er sagen: ich habe das Werk vollendet, das du mir gegeben hast, damit ich es thue (17, 4).

Dafür ist nun auch der, welcher ihn gesandt hat, mit ihm (8, 29), wie es nach 3, 2 zum Wesen jedes Gottgesandten gehört, daß Gott mit ihm ist und ihm die Zeichen seines Gesandtseins zu thun giebt. Giebt nemlich Gott ihm Werke zu thun, die unerhört sind wie die Heilung des Blindgeborenen (9, 32), so dienen dieselben zum Beweise, daß er von Gott sei (9, 33). Darum dankt Christus am Grabe des Lazarus, damit die Umstehenden erkennen, daß er die Gabe der Todtenerweckung von Gott empfangen hat und auf Grund dessen glauben, daß er ihn gesandt hat. (11, 42).

Indem Christus so nicht eigenmächtig gekommen ist, nicht von sich selbst redet und handelt, sucht er auch nicht die eigne Ehre, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat (7, 18) und in dieser Selbstlosigkeit (8, 50) und Uneigennützigkeit (5, 41) liegt, schon menschlich angesehen, die Bürgschaft seiner Wahrhaftigkeit (7, 18). Allein es liegt im Wesen des Repräsentationsverhältnisses zwischen dem Absender und dem Abgesandten, der in seinem Namen auftritt, seine Worte redet, seine Werke thut, daß wer ihn aufnimmt, den aufnimmt, der ihn gesandt hat (13, 20). Daher kann Christus 12, 44 sagen: wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat (Vergl. 5, 24) und wenn er v. 45 fortfährt: „und wer mich siehet, der siehet den, der mich gesandt hat", so könnte dies an sich genügend aus diesem Repräsentationsverhältniß verstanden werden. Der Abgesandte darf den Anspruch erheben, daß man in ihm die Person seines Absenders sehe, in dessen Namen, an dessen Statt er gekommen ist.

Diese Aussagen Christi über seine göttliche Sendung bilden nun die Grundlage des Selbstzeugnisses Christi. Freilich scheint es, als habe er damit im Wesentlichen sich noch nichts anderes beigelegt, als einen prophetischen Charakter; denn auch der Täufer war ja von Gott gesandt (Ev. 1, 6. 33. 3, 28) und in die Kategorie der Propheten stellt sich ja auch Christus in dem Worte 4, 44. Allein eine andere Bedeutung gewinnen doch diese seine Aussagen, wenn wir sie aus ihrer lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit heraus auffassen. Die Zeit der Prophetie war vorüber (5, 37. Vergl. dazu S. 104. 105), der letzte Prophet, der Täufer, der eben jetzt aufgetreten war, war gekommen, um von dem kommenden Lichte zu zeugen (1, 7. 8). Wenn nun Jesus sich als den Gottgesandten bezeichnete, so konnte

er damit nicht irgend einen Propheten, sondern nur den verheißenen Gottgesandten meinen, der im höchsten Sinne kommen sollte im Namen Gottes, den Messias. Höchstens konnte es nach der in unserm Evangelium bezeugten zwiefachen Deutung der mosaischen Weissagung Deut. 18, 15 noch zweifelhaft sein, ob dieser gottgesandte Prophet, dessen Kommen verheißen war, der Messias selbst (6, 14) oder sein Vorläufer (1, 21. 7, 40) sei; für Jesus aber, der den Täufer als seinen Vorläufer anerkannte (5, 33—35), gab es diese Alternative nicht mehr. Umgekehrt lag es tief begründet in der ganzen geschichtlichen Situation, daß Jesus es vermied, sich direkt als den Messias zu bezeichnen, da ja 6, 15 hinlänglich zeigt, zu welchen traurigen Mißverständnissen diese Bezeichnung geführt haben würde. Das vierte Evangelium giebt darin den synoptischen an geschichtlicher Treue nichts nach, daß, so geflissentlich es, wie wir im zweiten Abschnitt §. 6 gesehen, die Messianität Jesu nachzuweisen sucht, es dennoch Christo selbst ein direktes Zeugniß darüber fast nie in den Mund legt. Der Samaritanerin kann Christus bezeugen, daß er der Messias sei (4, 25. 26), weil bei ihr eben jenes Mißverständniß nicht zu besorgen war, und wenn auch der geheilte Blinde sein Bekenntniß, daß er der Sohn Gottes sei (9, 37) nur im Sinne seiner Messianität nehmen konnte, so bedient er sich doch auch ihm gegenüber nicht des Messiasnamens selbst, sondern des Würdenamens für den Messias, an den er die tiefere Entfaltung dessen zu knüpfen pflegt, was mit seiner Sendung der Welt gegeben war.

Es kann nemlich die ganze Bedeutung der Sendung Christi nur verstanden werden, wenn man ihn erkennt als das, was er ist (Vergl. Abschn. I. §. 6 S. 56); Christus bedient sich aber des Namens des Sohnes Gottes, mit dem schon das A. T. die höchste Würde des Messias bezeichnete, um an diesem Namen das eigenthümliche, einzigartige Verhältniß anschaulich zu machen, in welchem er zu Gott steht und durch welches er sich von allen andern Gottgesandten unterscheidet. Als den Vater bezeichnet er den, der ihn gesandt hat: 5, 23. 37. 6, 44. 8, 16. 12, 49. 14, 24, und es ist dies um so bedeutsamer, als er, abgesehen von der Andeutung 8, 42, nie in seinen Reden bei Johannes das Vaterverhältniß Gottes zu den Menschen berührt. Nur nach seiner Auf-

erſtehung ſagt er, er ſteige auf zu ſeinem Vater und zu ihrem Vater und hebt doch grade durch dieſe Auseinanderhaltung hervor, daß Gott ſein Vater in anderm Sinne ſei, wie ihr Vater (20, 17). Sehr bemerkenswerth iſt hier die Stelle 10, 36, wo er ſich in ausdrücklichen Gegenſatz ſtellt gegen die, an welche im alten Bunde das Wort Gottes erging. Wenn er nun in dieſem Gegenſatze ſeine Amtsweihe und ſeine Sendung hervorhebt, ſo haben ja beides auch die Altteſtamentlichen Propheten gehabt (Vergl. Jerem. 1, 5. Jeſaja 6, 8) und es iſt willkührlich, wenn die Ausleger ſagen, man müſſe beides hier im höchſten Sinne von der Weihe und Sendung zum Meſſiasamte verſtehen; denn der ganze Schluß a minori ad majus beruht doch darauf, daß das majus ausdrücklich hervorgehoben und nicht bloß vorausgeſetzt wird. Das geſchieht aber auch wirklich, wenn man nur betrachtet, daß der ganze Nachdruck auf dem vorangeſtellten ὁ πατήρ liegt. Chriſtus weiß ſich nicht bloß von Gott geweiht und geſandt, wie alle Propheten, ſondern er weiß ſich eben von ſeinem Vater geſandt und darum kann er ſich ſeinen Sohn, ja er kann ſich, wie wir ſoeben ſahen, in einzigartiger Weiſe ſeinen Sohn nennen. Erſt wenn man Chriſtus erkennt als das, was dieſer Name beſagt, wenn man an den Namen des Sohnes Gottes glaubt (Vergl. 3, 18), hat man wirklich Theil an der in Chriſto uns gewordenen Gottesoffenbarung. Denn das ſahen wir ja ſchon im erſten Abſchnitt §. 6 S. 57, daß in der Sendung des Sohnes (3, 17) ſich uns die höchſte Liebe Gottes offenbart hat, ſofern dieſelbe nichts anderes iſt als die Hingabe des Eingeborenen (3, 16). Dieſer Name des μονογενοῦς ſelbſt (Vergl. auch 3, 18) aber zeigt ſchon aufs Klarſte, daß er dieſes ſein Sohnesverhältniß zum Vater als ein einzigartiges gedacht haben will. In dieſem Sinne haben ihn auch ſeine Zeitgenoſſen verſtanden. Zwar wenn die Juden 19, 7 ſagen, er müſſe nach ihrem Geſetze ſterben, weil er ſich ſelbſt zu Gottes Sohn gemacht, ſo könnte das auch nur heißen, weil er ſich die Meſſiaswürde angemaßt, aber die Stelle 5, 18 ſagt ganz ausdrücklich, daß die Art, wie er Gott ſeinen πατέρα ἴδιον nannte, ihnen als ein gotteslästerliches ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖν τῷ θεῷ erſchien, und in der oben erwähnten Stelle rechtfertigt Chriſtus ſich darüber, daß er ſich den Namen des Sohnes Gottes beilege (10, 36) in einem Zuſam-

menhange, wo die Juden ihm nicht dieses direkt vorgeworfen, sondern vielmehr ihn der Gotteslästerung beschuldigt haben, weil er sich, obwohl ein Mensch, Gott gleich mache (10, 33). Es erhellt auch hier also, daß sie diese Beschuldigung auf Grund dessen erhoben, daß er sich als Gottes Sohn bezeichnete. In der That konnte von ihrem Standpunkte dies einzigartige Verhältniß, in das er sich zu Gott als seinem Vater stellte, nur als Gotteslästerung erscheinen.

---

b. Die Gottessohnschaft und ihre Zeichen.

Um dieses sein Verhältniß zum Vater dreht sich also der zweite Haupttheil der Aussagen Christi über sich selbst, weil sein Verständniß der Schlüssel zu der Neutestamentlichen Offenbarung ist. So giebt gleich der Anstoß, welchen die Juden daran nehmen, daß Christus sich für seine Sabbathheilung auf das durch die Sabbathruhe nicht unterbrochene göttliche Wirken seines Vaters beruft (5, 17. 18), ihm Gelegenheit, sich ausführlich über jenes Verhältniß auszulassen. Jesus geht davon aus, daß der Sohn nichts von sich selbst thun kann (5, 19). Nun meint zwar de Wette, dies gelte in unklarer, einseitiger Beziehung von dem Menschlichen in Christo, während es nach Meyer von der gottmenschlichen Person Christi, nach Luthardt von dem irdisch-geschichtlichen Stande seines Seins gilt. Allein Christus redet ja zunächst noch gar nicht direkt von seiner Person, sondern von dem wesentlichen Verhältnisse zwischen Sohn und Vater, nur daß freilich der Fortgang der Rede zeigt, wie er das hier allgemein Gesagte auf sein Sohnes-Verhältniß zu Gott bezogen haben will. Aber eben darum kann er nicht von einer speziellen Seite oder von einer bestimmten geschichtlichen Epoche, sondern nur von dem Wesen dieses Verhältnisses an sich reden. Daß nun er als der Sohn von sich selber nichts thun kann, ist freilich an sich noch nichts, was ihn über andre Gottgesandte hinaushebt; denn dies liegt, wie wir aus 5, 30 sahen, schon in der Abhängigkeit des Abgesandten im Verhältniß zu dem, der ihn gesandt hat. Aber dort bildete den Gegensatz dazu der für ihn maßgebende Wille seines Absenders, hier dagegen fügt Christus hinzu: wenn er nicht den Vater etwas

thun sieht. Ganz ähnlich also, wie wir es bei der Gottessohnschaft der Gläubigen gesehen haben, besteht das Wesen des Sohnesverhältnisses darin, daß das Thun des Vaters für alles Thun des Sohnes vorbildlich ist; nur liegt es in dem Wesen dieses einzigartigen, eingeborenen Sohnes, daß sein Thun nicht nur dem des Vaters ähnlich ist, sondern, daß der Sohn ganz dasselbe thut wie der Vater. Darum fährt Christus fort: denn was irgend der Vater thut, das thut auch der Sohn ebenso (v. 19) und begründet dies damit, daß der Vater den Sohn liebt und ihm alles zu thun zeigt, was er selber thut (v. 20). In Christo allein verwirklicht sich also das Wesen des Sohnesverhältnisses vollkommen dadurch, daß auf Grund seiner Liebe zu ihm der Vater ihn befähigt, alle spezifisch göttlichen Werke zu thun, wie er dies sofort an den spezifisch göttlichen Werken der Todtenauferweckung und des Gerichthaltens nachweist (v. 21. 22). Er thut dies aber, damit dem Sohne die göttliche Ehre erwiesen werde (v. 23) und es ist ganz unrichtig, mit Meyer dies nur relativ zu denken, sofern in dem richtenden Sohn der Stellvertreter des Vaters erscheint; denn nicht, weil er der Gesandte Gottes ist, sondern weil er durch jene Verleihung der spezifisch göttlichen Werke als der Sohn in jenem einzigartigen Sinne erwiesen ist, soll er geehrt werden wie der Vater. Es ist bekannt, wie in dem Fortgange der Rede Christus die lebenerweckende und richtende Wirksamkeit, die er schon jetzt übt und die er einst üben wird, wenn er die Todten aus den Gräbern ruft, näher entwickelt (v. 24—29). Von besondrer Wichtigkeit ist uns aber noch die zweite Hälfte der Rede. Dort lehnt Christus das Zeugniß des Täufers über diese seine Gottessohnschaft ab, weil er ein größeres Zeugniß hat. Denn — spricht er — die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende, sie grade, die Werke, die ich thue, zeugen von mir, daß der Vater mich gesandt hat (5, 36). Liegt es im Sohnesverhältniß, daß er eben dasselbe thut, was der Vater thut (v. 19), so sind diese spezifisch göttlichen Werke, die Gott ihm als seine Berufswerke gegeben hat, ein Zeichen und Zeugniß, daß er der Sohn Gottes ist, oder daß er im Unterschiede von den andern Gottgesandten von seinem Vater gesandt ist.

Hier ist der Punkt, wo die Bedeutung der σημεῖα im johan-

neischen Evangelium ans Licht tritt. Man hat in der Stelle 4, 48 oft mit Unrecht eine Zurücksetzung der σημεῖα gefunden, aber dabei übersehen, daß Christus dort nur die Gesinnung tadelt, welche σημεῖα καὶ τέρατα verlangt, d. h. solche Zeichen, welche in außerordentlichen, durch ihre Sinnenfälligkeit sich eindrücklich machenden Wundern bestehen. Auf dergleichen war aber die gewöhnliche jüdische Wundersucht gerichtet, wie sie dem Herrn 2, 18. 6, 30 fordernd entgegen trat. Wurde sie durch solche Wunder in engerem Sinne befriedigt, so konnte zwar ein Glaube an Jesum entstehen, wie der in Jerusalem (2, 23) und in Galiläa (6, 2. Vergl. 4, 45); allein schon 2, 24 heißt es, daß Jesus diesem Wunderglauben sich nicht anvertraute. Wir sahen es ja S. 194 an Nicodemus, daß diese Wunder zunächst nur die göttliche Sendung Jesu im Allgemeinen beglaubigten (3, 2. Vergl. 9, 33), wie ja auch im A. T. sich der erste und größte der gottgesandten Propheten und nach ihm viele andere durch ihre Wunder legitimirt hatten. Im Volke war freilich, namentlich wohl in dem Theile, der durch die Verkündigung des Täufers angeregt war, die Neigung vorhanden, von dieser göttlichen Sendung weiter zu schließen auf die Messianität Christi. Aber wie schwankend dieser Boden war, auf welchen ein solcher Messiasglaube sich gründete, das zeigt am besten 7, 31, wonach zuletzt alles von der Frage abhing, ob die bereits gesehenen Wunder an Quantität oder Qualität genügten, um die Messianität dieses Gottgesandten zu beglaubigen. Wie unersättlich aber diese Wundersucht in ihren Ansprüchen war, das sehen wir aus 6, 30, wo unmittelbar nach der großen Speisung die Juden noch ein Wunder verlangen ebenso sinnlich groß und augenfällig, wie die Mannaspende in der Wüste (v. 31). Dieses ist keineswegs schwer begreiflich, wie man wohl gesagt hat, sondern ganz dem Wesen dieser Wundersucht, welche einen bestimmten sinnlichen Eindruck verlangte, entsprechend, da ja jedes sinnliche Verlangen in sich selbst unersättlich ist und seine Befriedigung nur die Lust nach höherer Befriedigung weckt. Und wenn ja im Rausche des Augenblicks einmal diese Wunder den Glauben an die Messianität Jesu erweckten, so war doch der weltliche Messias, an den die Menge dabei dachte (6, 15. 12, 13) etwas durchaus anderes als das, was Jesus sein wollte nach seiner Verkündigung über den Zweck und die Bedeutung seiner Sendung.

Dieſe hiſtoriſche Situation muß man ſich vergegenwärtigen, um zu begreifen, warum Jeſus den Glauben, der Zeichen und Wunder verlangt, tadelt, und wie gut damit andrerſeits die Bedeutung beſteht, die er ſelbſt ſeinen Werken als σημείοις beilegt. So ſagt Chriſtus zu den Juden, die Tags zuvor die wunderbare Speiſung geſehen, und in Folge dieſes σημεῖον (6, 14) ihn zum Könige machen gewollt hatten, ja die nach 6, 2 überhaupt ſeiner σημεῖα wegen ihm gefolgt waren: Ihr ſucht mich nicht, weil ihr Zeichen geſehen habt, ſondern weil ihr von den Brodten gegeſſen habt und ſatt geworden ſeid (6, 26). Wunder hatten ſie genug geſehen, und dieſelben hatten auch einen ſinnlichen Eindruck auf ſie gemacht, aber ſie hatten ſie eben nicht als Zeichen geſehen, d. h. ſie hatten ſie nicht in der höheren Bedeutung erkannt, welche ſie nach Gottes Willen haben ſollten und darum hatten ſie auch nicht den beabſichtigten Erfolg gehabt. Freilich konnten ſie ſagen, es ſei ihnen doch die Speiſung ein Zeichen ſeiner Meſſianität geweſen; allein indem ſie ihn zum meſſianiſchen Könige in ihrem Sinne machen wollten, ſuchten ſie ja auch nur eine Befriedigung ihrer ſinnlich irdiſchen Wünſche, und da die Hoffnung auf Erfüllung derſelben doch lediglich durch den ſinnlichen Eindruck der wunderbaren Speiſung angeregt war, konnte Chriſtus es ſo darſtellen, als ob ſie ihn nur um der ſinnlichen Befriedigung willen ſuchten, die ihnen zu Theil geworden war. Welches nun aber die höhere Bedeutung des Speiſungswunders war, das ſagt unzweideutig v. 27. Dort bezeichnet ſich Chriſtus als den Menſchenſohn, der ihnen eine unvergängliche Speiſe geben wird und fährt dann fort: denn dieſen hat der Vater verſiegelt, d. h. er hat ihn beglaubigt als den, der unvergängliche Speiſe giebt, indem er ihm das Wunder der Speiſung zu thun gegeben hat. Ganz ebenſo alſo, wie Chriſtus 5, 36 ſagt, daß die göttlichen Werke, die der Vater ihm zu thun gegeben, zeugen, daß ihn der Vater geſandt hat, ſo ſollte auch dieſes Wunder im engeren Sinne bezeugen, daß er das wahre Lebensbrodt mitzutheilen gekommen ſei. War die Brodvermehrung eine göttlich-ſchöpferiſche That auf dem phyſiſchen Gebiete, die allenfalls auch jedem andern Propheten zu thun gegeben werden konnte, ſo war ja die Mittheilung des wahren Lebensbrodtes eine eben ſolche auf dem höheren geiſtigen Gebiete. Nur wenn man dieſe ſymboliſche Bedeutung des Speiſungswunders

erkannte, hatte man wirklich ein σημεῖον gesehen; dann sah man in jenem Wunder nicht nur eine That übermenschlicher Begabung, welche die göttliche Sendung Jesu beglaubigte, sondern man sah darin das Sinnbild der spezifisch göttlichen lebenschaffenden Thätigkeit, durch deren Mittheilung der Vater Jesum als seinen Sohn, als den Messias im höchsten und wahrsten Sinne beglaubigte.

Ganz in demselben Sinne wird auch die Heilung des Blindgeborenen 9, 3. 4 als ein σημεῖον betrachtet. Nach göttlichem Rathschluß sollten an diesem Blindgeborenen die Werke Gottes offenbar werden. Dabei denkt man nun gewöhnlich nur an die wunderbare Heilung und in diesem Sinne sah ja auch der Blindgeborene selbst in dieser unerhörten Heilungsthat ein Zeichen der göttlichen Sendung Christi (9, 32. 33). Aber Christus meint offenbar etwas mehr; denn das φανερωθῇ kann nicht bloß auf die Darstellung in einem concreten Falle gehen, wie Meyer meint, sondern nur auf das Offenbarwerden von etwas an sich unsichtbarem. Die ἔργα τοῦ θεοῦ sind also an sich unsichtbare, geistige Wirkungen, hier offenbar die Erleuchtung der in der Finsterniß befindlichen Welt und diese soll an dem Blindgeborenen offenbar werden, sofern das Aufthun der leiblichen Augen symbolisch hinweist auf das Aufthun der geistigen Augen. Christus aber ist es, der die Werke dessen, der ihn gesandt hat, die spezifisch göttlichen Werke, die eigentlich allein der Vater thun kann, wirken muß, also hier mit schöpferischer Macht dem Blindgeborenen die Augen aufthun (v. 4) — man merke auf das mit Nachdruck voranstehende ἐμέ —, damit man an diesem Zeichen die Bedeutung seiner Sendung erkenne, wonach er gekommen ist, damit — in geistlichem Sinne — die Nichtsehenden sehen, wie er am Schlusse dieser Geschichte es selber sagt (9, 39). Ebenso sagt nun Christus von der Krankheit des Lazarus, sie solle zur Ehre Gottes gereichen, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde (11, 4). Daß der Todte auferweckt wird, ist ein Werk Gottes, wofür Jesus ihm dankt (11, 41. 42); aber indem der Vater ihm dieses spezifisch göttliche Werk der Lebendigmachung des Todten (5, 21) zu thun giebt, bezeugt er ihn als seinen Sohn, der alles ebenso wie er selber thut (5, 19) und verherrlicht ihn dadurch. Daß Christus im Stande sei, das Werk der Todtenauferweckung von Gott zu

erlangen, glaubt Martha ſchon nach dem, was ſie v. 22 ſagt. Allein dies genügt Chriſto nicht. Sie ſoll in dieſem äußeren Wunder das Zeichen ſehen für ſeine lebenſchaffende Wirkſamkeit überhaupt und in dieſer den Zweck ſeiner meſſianiſchen Sendung erkennen. Daher ſpricht Chriſtus die Worte v. 25. 26, die gleichſam den Schlüſſel für das Verſtändniß der Auferweckung als eines σημεῖον darbieten. Und da Martha v. 27 das, was er ſo über die höhere Bedeutung ſeiner Erſcheinung geſagt hat, auf ihren Glauben an ihn als den Meſſias zurückführt, ſo iſt Chriſtus befriedigt, weil für ſie nunmehr das tiefere Verſtändniß des Wunders als eines Zeichens für ſeine Meſſianität oder Gottesſohnſchaft im höheren Sinne geſichert iſt.

Alle Berufswerke Chriſti dienen alſo dazu, ſofern ſie göttliche Werke ſind, ſeine Sendung als eine Sendung vom Vater, oder ſeine Gottesſohnſchaft zu bezeugen; die Wunderwerke im engeren Sinne dienen aber dazu, dieſe ſeine göttliche Wirkſamkeit, die an ſich geiſtiger Art iſt, wie die lebenſchaffende, erleuchtende, todtenerweckende, im Leiblichen und Sinnlichen abzubilden und an dieſem leichter faßlichen Gegenbilde ſowohl ihren göttlichen Urſprung und Charakter als ihre heilbringende Bedeutung klar zu machen. Hieraus ergiebt ſich der große Nachdruck, den Chriſtus auf ſeine Werke legt. Als die Juden eine unumwundene Erklärung über ſeine Meſſianität verlangen, antwortet Chriſtus 10, 25: ich habe es euch geſagt und ihr glaubt nicht. Die Werke, die ich thue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir; aber ihr glaubt doch nicht. Hier ſtellt er ſeinem Selbſtzeugniß über ſich und ſein Verhältniß zum Vater, worin die Antwort auf ihre Frage nach ſeiner Meſſianität liegt, zur Seite das Zeugniß der göttlichen Werke, welche er an Stelle ſeines Vaters, in ſeinem Auftrage auf Erden vollbringt, und die ihn als den Sohn des Vaters bezeugen, weil niemand als der Sohn in ſeines Vaters Stelle die dieſem ſpezifiſch eigenen Werke vollbringen kann. Ganz ähnlich ſtellt er 8, 18 neben ſein Selbſtzeugniß das Zeugniß des Vaters, der ihn geſandt hat, welches hier, als ein fortgehendes gedacht, nur das Zeugniß, das Gott in ſeinen Werken ihm giebt (5, 36), ſein kann. Ja, am Schluſſe der Rede in Cap. 10 fordert er ſie gradezu heraus, ihm nicht zu glauben, wenn er die Werke ſeines Vaters, dieſe wahrhaft göttlichen

Werke nicht thue; ſo nothwendig iſt die Bewährung ſeiner Gottesſohnſchaft durch dieſe Werke (v. 37). Wenn ich ſie aber thue, ſo glaubet doch, wenn ihr ſchon mir, meiner Perſon, meinem Selbſtzeugniß nicht glaubet, meinen Werken (v. 38). Man kann ſich wundern, wie Chriſtus den Juden gegenüber auf ſeine Werke provociren kann, die doch geiſtiger und für ſie ſchwer erkennbarer Art waren, wie die Erleuchtung, die Lebendigmachung und dergl. Aber für ſie waren eben jene Wunderwerke im engeren Sinne gethan; an ihnen ſollten ſie es erkennen, daß er Gottes Werke wirke und dieſe Erkenntniß ſollte ſie weiter führen zum tieferen Verſtändniß dieſer Wunder, die die σημεῖα ſeiner göttlichen Heilsthaten auf dem geiſtigen Gebiet waren. Daher kann er 15, 24 ſagen: Wenn ich die Werke nicht gethan hätte unter ihnen, welche kein andrer gethan hat, hätten ſie, nemlich damit daß ſie in ihm nicht den Vater erkannt haben (v. 21), keine Sünde. Grade weil ihnen durch dieſe σημεῖα die durch ihn vollbrachten göttlichen Werke ſo ganz ſinnlich und faßlich vor Augen geſtellt waren, ſo blieb ihnen keine Entſchuldigung für ihren Unglauben übrig. Aber ſelbſt ſeinen Jüngern gegenüber beruft er ſich, wo er ſie tiefer in das Verhältniß zwiſchen ihm und ſeinem Vater einführen will, auf das Zeugniß ſeiner Werke (14, 11). Glaubet mir, ſagt er, was ich v. 10 geſagt habe; wenn aber nicht, wenn ihr dieſer mündlichen Verſicherung nicht glaubt, ſo glaubet doch um der Werke ſelbſt willen.

---

c. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater.

Fragen wir nun, was dieſes Zeugniß der Werke über ſein Verhältniß zum Vater näher ausſagt, ſo iſt dies zunächſt klar ausgedrückt in der Stelle 10, 38; denn dort wird als der Zweck, welcher dadurch erreicht wird, daß man dem Zeugniß der Werke glaubt, angegeben: damit ihr erkennet, daß in mir der Vater iſt und ich in dem Vater. Es kehrt hier dieſelbe Formel wieder, die wir bereits im erſten Abſchnitt §. 8 kennen gelernt haben als Bezeichnung für das Verhältniß der Gläubigen zu Gott und Chriſto. Wir würden aber ſehr Unrecht thun, wenn wir daraus ſchließen wollten, es ſei das Verhältniß zwiſchen Gott und Chriſto nur

daſſelbe wie das zwiſchen Gott und den Gläubigen. Wir haben bereits im zweiten Abſchnitt §. 1 dieſe Eigenthümlichkeit der johanneiſchen Lehrſprache kennen gelernt, wonach eine Idee auf den verſchiedenen Stufen ihrer Verwirklichung durch denſelben Ausdruck bezeichnet werden kann. Auch die Gläubigen werden Kinder Gottes, indem ſie in ihrem ſittlichen Thun gottähnlich werden; aber darum bleibt doch das Verhältniß des Sohnes Gottes, der die ſpezifiſch göttlichen Werke thut, zu ſeinem Vater ein durchaus einzigartiges. So iſt auch hier das in dieſen göttlichen Werken ſich bezeugende Sein Chriſti in Gott und Sein Gottes in Chriſto ein anderes, ungleich höheres als das analoge Verhältniß, das auf Seiten der Gläubigen eintritt. Allein was bezeichnet nun dieſer Terminus?

Das Erſte, was voranſteht, ergiebt ſich offenbar unmittelbar aus dem Zeugniß der Werke. Der Vater iſt in ihm, wirkt durch ihn; denn wenn das nicht wäre, könnte der Sohn unmöglich die ſpezifiſch göttlichen Werke ausführen. Die Stelle 17, 23 berechtigt uns ausdrücklich dieſes Sein des Vaters in Chriſto analog zu denken, wie das Sein Chriſti in uns. Wie Chriſtus durch ſein Sein in uns das unſer geſammtes geiſtiges Leben beſtimmende, ſo erleuchtende, wie beſeelende Prinzip iſt, ſo und zwar in noch höherem Maße der Vater im Sohne; denn der Vater zeigt ja dem Sohne Alles, was er ſelbſt thut (5, 20) und thut ſelbſt in ihm die Werke (14, 10). Aber der Sohn iſt auch in ihm, ſein Leben wurzelt in ihm, ſo daß es alles, was es iſt und hat, aus ihm entnimmt. So hat der Vater allein urſprünglich Leben in ſich ſelber, aber dem Sohne hat er gegeben, das Leben in ſich ſelbſt zu haben (5, 26), er lebt alſo um des Vaters willen, der es ihm gegeben hat (6, 57), ſein Leben wurzelt im Vater. So ſahen wir ja ſchon oben, daß er nichts von ſich ſelber redet (14, 10. 12, 49), nichts von ſich ſelber thut (5, 30. 8, 28): all ſein Reden und Thun kann nur ἐκ τοῦ πατρός genommen ſein (Vergl. 10, 32). Dieſes Sein Chriſti in ſeinem Vater wird aber erſt vollkommen klar erkannt werden, wenn die Jünger ihn nach ſeiner Auferſtehung wiederſehen, weil dann ſein Leben, von den irdiſchen Bedingungen ſeiner Exiſtenz losgelöſt, erſt vollkommen als ein in Gott allein wurzelndes zur Erſcheinung kommt (14, 20). Es iſt alſo

im Grunde durch beide Ausdrücke daſſelbe Verhältniß bezeichnet, nur einmal von Seiten des Vaters als des wirkenden, beſtimmenden, das andere Mal von Seiten des Sohnes als des in ihm Seienden, durch ihn beſtimmt werdenden. Sehr inſtruktiv für das Verſtändniß der beiden Termini iſt die Stelle 14, 10. Glaubſt du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir iſt? fragt Chriſtus. Und um dieſen Satz zu begründen, fügt er hinzu: die Worte, die ich Euch rede, rede ich nicht von mir ſelbſt; der Vater aber, der in mir bleibt, thut ſelbſt die Werke. Die meiſten Ausleger wollen, um die beiden Satzglieder conform zu machen, dieſelben aus einander ergänzen (Vergl. de Wette z. d. St.). Sie überſehen aber, daß dadurch nur die Begründung des Doppelſatzes, von dem Chriſtus ausgeht, aufgehoben wird. Hieße es: die Worte, die ich rede, rede ich nicht von mir ſelbſt, der Vater aber, der in mir iſt, lehrt mich die Worte oder redet die Worte, ſo wäre dieſes erſte Glied nicht mehr die Erklärung davon, *ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί*. So aber ſetzt die Verneinung des *ἀπ' ἐμαυτοῦ* von ſelber das *ἀπὸ τοῦ πατρὸς* voraus und bildet ſo nach dem, was wir eben geſehen, die treffendſte Expoſition davon, daß ſein Leben im Vater wurzelt, aus ihm alles entnimmt, was es iſt und hat. Daß aber das zweite Glied die Expoſition des *ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν* iſt, zeigt ja deutlich die Wiederholung: *ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων*, und daß dieſes Wirken des Vaters in ihm, wonach der Vater ſelbſt (durch ihn) die göttlichen Werke thut, den Sinn jenes Seins des Vaters in ihm ausdrückt, haben wir ſchon oben geſehen. Dann erſt tritt auch die adverſative Bedeutung des *δέ*, welches zeigt, daß jetzt die andre Seite der Sache hervorgekehrt wird, in ihr rechtes Licht und man bedarf keiner willkührlichen Ergänzungen.

Ueberblicken wir den Zuſammenhang der eben beſprochenen Stelle 10, 38, ſo iſt dieſer Ausſpruch nur der Abſchluß einer Ausführung Chriſti, womit er den Anſtoß zurückweiſt, den die Juden an dem *ἐγὼ καὶ πατὴρ ἓν ἐσμεν* (10, 30) nahmen. Ausleger, wie Meyer, haben richtig geſehen, daß in jenem Satze, daß der Vater in ihm und er im Vater ſei, nur die Ausführung liegen kann von dem, was er gemeint hat mit jenem: Ich und der Vater ſind Eins. Chriſtus hat geſagt, daß ſeine Schaafe Niemand aus ſeiner Hand reißen könne (v. 28) und hat dies dadurch

begründet, daß ſie Niemand aus ſeines Vaters Hand reißen könne, der größer als Alle ſei (v. 29). Nun entſteht die Schwierigkeit, daß er durch eine Ausſage über die Macht ſeines Vaters das begründet, was er über ſeine Macht geſagt hat und dieſe löſt ſich dadurch, daß er v. 30 ſagt: ich und der Vater ſind eins. Das kann alſo in dieſem Zuſammenhange nur heißen: was in meiner Hand iſt, das iſt zugleich in meines Vaters Hand und umgekehrt, ſo daß, was von dieſer gilt, immer zugleich von jener gelten muß. Bin ich im Vater, ſo iſt meine Obhut eigentlich nicht meine eigne, ſondern alles, was in meiner Obhut iſt, iſt, weil ich ſelbſt in meinem Vater bin, in meines Vaters Obhut. Iſt und wirkt der Vater in mir, ſo iſt das, was ich behüte, zugleich vom Vater behütet. Ob ich alſo von meiner oder von des Vaters Hand rede, das bleibt ſich gleich; denn ich und der Vater ſind Eins wegen jener Wechſelgemeinſchaft unſers Seins, auf welche daher die Apologie Chriſti in v. 38 herauskommt. Hienach beurtheilen ſich leicht die mit einander ſtreitenden Auffaſſungen unſrer Stelle. Daß die arianiſche Auslegung von der ſittlichen Harmonie des Vaters und des Sohnes dem Context ganz fremd iſt, ſieht man leicht. Die altorthodoxe Auffaſſung von der Weſenseinheit überſieht, daß es ſich hier gar nicht um das trinitariſche Verhältniß von Vater und Sohn handelt, ſondern um das Verhältniß des geſchichtlichen Chriſtus zu ſeinem Vater, und dieſen Fehler begeht auch Koeſtlin a. a. O. S. 93—95, der noch im Unterſchiede von der ſpäteren Kirchenlehre, welche mehr nur das Verhältniß der Gleichheit zwiſchen Vater und Sohn ausgebildet habe, aus dieſer Stelle die ſubſtantielle Einheit beider beweiſen will, und darüber in Reflexionen geräth, welche dem Sinn und Zuſammenhang unſrer Stelle völlig fremd ſind. Aber auch die neuere Auslegung von der Einheit beider an Macht (Vergl. Lücke, de Wette z. d. St.) überſieht, daß dieſe vielmehr das zu beweiſende iſt, zu welchem Zwecke Chriſtus auf einen allgemeineren Satz über ſein Verhältniß zum Vater zurückgreift.

Eine augenfällige Beſtätigung unſrer Erklärung finden wir im hoheprieſterlichen Gebete. Dort heißt es 17, 21: die Gläubigen ſollen Eins ſein, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir. Schon der Parallelismus, in den hier dieſe Wechſelgemeinſchaft

ihres Seins mit dem ἓν εἶναι der Gläubigen gestellt ist, zeugt dafür, daß jene nur ein andrer Ausdruck für das ἓν εἶναι des Vaters und des Sohnes ist. Allein 17, 22 heißt es ja auch in einem ganz analogen Satze: daß sie Eins seien, gleich wie wir Eins sind. Man könnte nun zwar sagen, diese Stelle zeige gerade, daß jenes ἓν εἶναι des Vaters und des Sohnes nur die sittliche Harmonie beider bezeichne, wie man das ἓν εἶναι der Gläubigen doch zunächst am Einfachsten von einer solchen fassen kann. Allein der erklärende Parallelsatz in 17, 21 zeigt ganz deutlich, daß hier nicht ein solches subjektives Einssein der Gläubigen unter einander gemeint ist, sondern daß an dasjenige Einssein zu denken ist, welches durch das Allen gemeinsame Sein in Gott und Christo objektiv vermittelt ist (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν) und dieses wird v. 23 augenfällig bestätigt, wo die Vollendung zu diesem Einssein abhängig gemacht wird von dem Sein Christi und mittelbar Gottes in ihnen. Diesem Einssein der Gläubigen entspricht aber vollkommen jenes Einssein des Sohnes mit dem Vater, welches durch das Sein Christi in Gott und Gottes in Christi hergestellt wird.

Noch eine andere Aussage Christi über sein Verhältniß zum Vater führt uns auf diesen Gedankenkreis zurück. Christus bittet für die, welche Gott ihm gegeben, weil sie Gott angehören (17, 9). Er bezeichnet also die Gläubigen zugleich als solche, die Gott angehören und die ihm angehören. Darum fügt er v. 10 erklärend hinzu: alles was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein. Hat Gott sie ihm also gegeben, so haben sie damit nicht aufgehört, Gott anzugehören, und gehören sie Gott an, so schließt das nicht aus, daß Gott sie ihm zu eigen gegeben hat. Darum ist es aber nicht nöthig, diese Worte speziell auf die Jünger zu beziehen, wie noch Kuinoel that. Vielmehr geht Christus ganz ähnlich wie 10, 30 von dem einzelnen Fall, in welchem seine Aussagen sich zu widersprechen scheinen, auf eine allgemeine Aussage über sein Verhältniß zum Vater über, in welcher jener Widerspruch seine Lösung findet. Getrenntes Eigenthum giebt es nur, wo jeder nach seinem Willen in seinem Interesse über das Seine verfügt. Nun thut aber der Sohn nichts von sich selbst (5, 19), er kann also mit dem Seinen nichts thun, als wozu er kraft seines Seins im Vater sich vom Vater her bestimmen läßt; es ist also so gut als

wenn sein Eigenthum Gott angehörte, da dieser allein darüber verfügt. Nun zeigt ihm aber der Vater alles zu thun (5, 20), was er selbst thut, er wirkt nicht außer ihm und ohne ihn, sondern durch ihn (14, 10), also hat der Sohn doch zuletzt alles in seiner Hand (Vergl. 3, 35. 13, 3), verfügt darüber, wie über sein Eigenthum. Wesentlich dasselbe aber sagt Christus 16, 15, nur daß er es dort nach dem ganzen Zusammenhang auf den vollen Wahrheitsbesitz bezogen haben will, den er mit seinem Vater gemein hat.

Welche centrale Bedeutung es aber hat, daß dieses Verhältniß Christi zu seinem Vater richtig erkannt wird, erhellt am deutlichsten aus der Stelle 14, 9. 10; denn hier liegt es in dem Zusammenhange ganz deutlich, daß von dieser Erkenntniß wesentlich das Verständniß der ganzen Neutestamentlichen Offenbarung abhängt. Philippus steht noch auf dem Standpunkte des Alten Testaments, wenn er bittet, Christus möge ihnen seinen Vater zeigen (v. 8) in einer Theophanie, in einer Erscheinung, wie sie die Alttestamentlichen Propheten sahen (5, 37). Nicht ohne Wehmuth antwortet ihm Christus: So lange Zeit bin ich bei Euch und du hast mich nicht erkannt? Philippus! Wer mich siehet, der siehet den Vater (v. 9). Und wenn er nun fortfährt: „Glaubst du nicht, daß ich in dem Vater und der Vater in mir ist?“ (v. 10), so ist ja klar, daß von diesem Glauben jenes rechte Erkennen Christi abhängt, dessen Mangel es zuzuschreiben ist, wenn Philippus noch eine Theophanie in Alttestamentlichem Stile verlangt, während doch in Christo unendlich mehr gegeben ist, da man in ihm nicht eine Erscheinung, die Gott irgendwie abbildet, sondern die vollkommene Offenbarung Gottes selbst hat. Die christologische Tragweite des Ausspruchs: „wer mich siehet, der siehet den Vater“ kann freilich sehr verschieden veranschlagt werden. Wir sahen schon oben bei dem ähnlichen Ausspruch 12, 45, daß er, für sich genommen, sich bereits aus dem Verhältniß Christi als des Gottgesandten überhaupt erklärt, sofern man in dem Abgesandten seinen Mandatar sehen kann und soll. Hier aber findet man gewöhnlich die Erklärung über die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Entscheiden darüber kann natürlich nur der Zusammenhang. Dieser ist aber beherrscht durch den Ausspruch Christi 14, 6: ich bin der

Weg, die Wahrheit und das Leben. Er ist der einzige Weg zum Vater, weil er als die Wahrheit selbst auch allein die Wahrheitserkenntniß, welche das Leben ist und zu dem Hause des Vaters führt, mittheilen kann, wie wir schon im ersten Abschnitt S. 30. 31 gesehen haben. Alles hängt also davon ab, daß er die Wahrheit selbst ist, d. h. daß in ihm das wahre Wesen Gottes in einer Weise, die mit diesem Wesen vollkommen übereinstimmt, nicht nur ein unvollkommnes Abbild davon ist, offenbar geworden, daher kann er v. 7 sagen: Hättet ihr mich wahrhaft erkannt — man bemerke das voranstehende ἐγνώκειτε! — so hättet ihr auch meinen Vater erkannt (Vergl. 8, 19); denn in ihm war das Wesen Gottes offenbar geworden. Aber sie konnten natürlich dies Wesen nicht erkennen, so lange als sie nicht erkannt hatten, daß in dem Sohne der Vater vollkommen offenbar geworden sei, oder, wie es v. 9 heißt: daß, wer den Sohn siehet, den Vater sieht. So sehr nun dieser Zusammenhang für die Auffassung zu sprechen scheint, welche in v. 9 ein dictum classicum für die Homoousie findet, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß dieser Fassung eine große Schwierigkeit entgegensteht. Die Homoousie, sofern man darunter das innertrinitarische Verhältniß des Sohnes zum Vater versteht, ist kein Gegenstand, der geschichtlich offenbar werden kann. Mag das Verhältniß des Sohnes zum Vater sein, welches es will, das rein transcendente Wesen Gottes in seinem Ansichsein kann man auch im Sohne nicht sehen, man kann es nur sehen in seinem Verhältniß zur Welt, in seiner geschichtlichen Offenbarung. Beruft sich doch Christus grade in unsrer Stelle (v. 11) auch wieder auf seine Werke, die spezifisch göttlichen Werke, die er gethan hat, indem er die Welt erleuchtete und ihr das Leben gab. Und darum eben bildet der Ausspruch v. 10 die Grenze, über die wir bei der Erklärung von v. 9 nicht hinausgehn dürfen. Wer Christum recht erkennt, der erkennt, daß er im Vater ist und der Vater in ihm, der erkennt, daß alle seine Werke spezifisch göttliche sind; er sieht an dem, was der Sohn thut, was der Vater in ihm und durch ihn an der Welt thut und insofern, aber auch nur insofern sieht er im Sohne den Vater. Alle Liebe, mit der sich Gott erlösend, erleuchtend, belebend und beseligend der Welt zuneigt, wird so in Christo offenbar, wenn man ihn als den Sohn des Vaters erkennt,

der im Vater und in dem der Vater ist, das ganze Liebeswesen des Vaters ist in ihm sichtbar geworden. Und das ist ja die höchste Offenbarung, die Christus von seinem Vater zu bringen gekommen war, daß er aus Liebe durch die Hingabe des eingeborenen Sohnes der Welt das Leben giebt (3, 16). Und wie sich diese Offenbarung der göttlichen Liebe in der Vollendung der Liebesoffenbarung Christi in seinem Tode vollendet (15, 13), das haben wir bereits im ersten Abschnitte S. 58 gezeigt.

Freilich weist die Stelle 14, 10 nicht bloß auf die Werke Christi hin, sie gedenkt auch seiner Worte, die er nicht von sich selbst redet. Damit ist nun zunächst, wie wir oben sahen, nichts andres gesagt, als was von jedem Gottgesandten gilt, daß seine Worte nicht sein sind, sondern dessen, der ihn gesandt hat (14, 24) und daß er redet, was dieser ihm zu reden geboten hat (12, 49). Allein hier wird, wie wir S. 205 sahen, die Thatsache, daß er nichts von sich selbst geredet hat, ausdrücklich zurückgeführt auf sein einzigartiges Verhältniß zum Vater, wonach er als der Sohn sein Lebenselement im Vater hat. Es muß also diese Thatsache irgendwie nicht nur in jenem Gesandtenverhältniß, sondern in dem einzigartigen Verhältniß, in dem er zu Gott als seinem Vater steht, begründet sein. Damit aber thut sich uns eine ganz neue Perspektive auf. Der Inhalt seiner Worte ist ja überall, namentlich bei Johannes kein anderer als der, daß er zu dieser thatsächlichen Offenbarung Gottes in seiner Person oder seinen Werken gleichsam den Kommentar giebt, daß er es bezeugt, wie in ihm der Vater offenbar geworden sei. Wäre er nicht gekommen und hätte es ihnen gesagt, daß sie in ihm den Vater erkennen können, der ihn gesandt hat (15, 21), so hätten sie keine Sünde (v. 22). Diese seine Aussagen über die Offenbarung des Vaters in ihm setzen aber seinerseits nicht nur wie bei den Propheten einzelne Offenbarungen Gottes an ihn, sondern eine vollkommene Erkenntniß des göttlichen Wesens voraus und diese seine vollkommene Gotteserkenntniß führt uns nun auf eine neue wichtige Reihe von Aussagen Christi über sich selbst.

d. Die vollkommene Gotteserkenntniß Chriſti und ſein urſprüngliches Sein beim Vater.

Zunächſt alſo ſchreibt Chriſtus ſich als dem Sohne ein Erkennen des Vaters zu, das nur mit dem Erkennen des Sohnes von Seiten des Vaters verglichen werden kann, alſo ein ſchlechthin vollkommenes iſt (10, 15). Es iſt aber dieſes Erkennen Gottes etwas ihm ganz ausſchließlich eigenes. Die Welt erkennt Gott nicht, er aber erkennt ihn und die ihn ſonſt noch erkennen, erkennen ihn lediglich durch ſeine Vermittlung, wie 17, 25. 26 aufs klarſte andeutet. Und 6, 46 heißt es in einem Zuſammenhange, wo, wie wir im zweiten Abſchnitte S. 145 ſahen, die Art, wie Gott zu den andern Menſchen redet, ausdrücklich als eine nur mittelbare dargeſtellt werden ſoll: Nicht daß einer den Vater geſehen hat, außer ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, dieſer hat den Vater geſehen. Hier wird alſo dem Sohne eine unmittelbare Anſchauung, die er vom Vater hat, zugeſchrieben, und zwar ihm, ſofern er vom Vater her iſt. Es liegt nahe, dabei an ſeine göttliche Sendung zu denken, die ja 9, 33 von dem Blindgeborenen als ein εἶναι παρὰ θεοῦ bezeichnet wird. Man könnte denken, daß eben behufs jener göttlichen Sendung der Vater ſich dem Sohne vollkommen offenbart und zu ſchauen gegeben hat. Sahen wir doch ſchon 12, 49. 50, daß eben der, welcher ihn geſandt hat, ihm geboten hat, was er reden ſoll, daß er es von ihm gehört und gelernt hat (8, 26. 28. Vergl. 15, 15). Es wäre dann zwiſchen ihm und den andern Menſchen nur der Unterſchied, daß Gott ſich ihm unmittelbar offenbart hat, allen andern Menſchen aber durch ihn, daß er das auserwählte Organ der göttlichen Offenbarung an die Menſchen iſt.

Allein, daß dieſe Auffaſſung nicht genügt, zeigt bereits 7, 29. Dort hat Chriſtus ſoeben angedeutet, daß, wenn die Juden meinten zu wiſſen, wo er her ſei (v. 27), dies nur in Bezug auf ſeine irdiſch menſchliche Abkunft wahr ſei; aber ſchon nicht in Betreff ſeiner göttlichen Sendung, da ſie den, der ihn in Wahrheit geſandt hat, nicht kennen (v. 28). Nun fährt er v. 29 fort: ich — man bemerke das nachdrückliche ἐγώ — kenne ihn, weil ich von ihm her bin (ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμί) und jener, den ich als ὁ ὢν παρ' αὐτοῦ kenne, hat mich geſandt. Hier wird alſo das παρὰ

τοῦ θεοῦ εἶναι, worauf ſeine Gotteserkenntniß beruht, deutlich unterſchieden von dem Geſandtſein von dem, den er alſo kennt; es kann alſo nur auf ſeinen höheren, himmliſchen Urſprung gehen, welchen die Juden nicht kennen, weil ſie Gott nicht als ſeinen Vater erkannt haben. Ja, es erſcheint ſeine göttliche Sendung offenbar durch dieſen ſeinen höheren Urſprung und die damit verknüpfte Gotteserkenntniß verbürgt. Dieſe Wahrnehmung beſtätigt ſich ſofort 17, 8, wo Chriſtus im hoheprieſterlichen Gebete ſagt, ſeine Jünger hätten in Wahrheit erkannt, ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον und ſeien in Folge deſſen zu dem Glauben gekommen, ὅτι σύ με ἀπέστειλας. Auch hier erſcheint die Erkenntniß ſeines Ausgangs vom Vater deutlich als der Grund des Glaubens an ſeine Sendung vom Vater, es kann alſo jenes Ausgehn vom Vater nicht bloß ein andrer Ausdruck für ſeine göttliche Sendung ſein. Daſſelbe gilt nun von dem analogen Ausdruck: ἐκ τοῦ πατρός ἐξέρχεσθαι. In der Stelle 16, 27 ſagt Chriſtus, die Jünger ſeien zu dem Glauben gekommen, ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον. Und nun fährt er beſtätigend v. 28 fort: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον. Es iſt klar, daß hier das ἐκ τοῦ πατρὸς ganz gleichbedeutend mit dem παρὰ τοῦ θεοῦ wechſelt, und daß jenes Ausgehn vom Vater etwas bezeichnet, das ſeinem Kommen in die Welt, alſo ſeinem geſchichtlichen Auftreten vorausgeht. Es ſetzt alſo jenes Ausgehen vom Vater ein Sein beim Vater vor ſeinem geſchichtlichen Auftreten voraus. Das beſtätigt ſofort das Folgende, wo es heißt: wiederum verlaſſe ich die Welt und gehe zum Vater. So gewiß dieſes πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα (Vergl. 14, 12. 28. 17, 11. 13), dies ὑπάγειν zu dem, der ihn geſandt hat (7, 33. 16, 5. 10), wie wir ſchon im zweiten Abſchnitte §. 9 ſahen, ganz lokal gedacht iſt, von einem Aufſteigen zum Vater (20, 17), wohin ihm die Ungläubigen nicht nachfolgen können (7, 34. 8, 21) und auch ſeine Gläubigen für jetzt noch nicht (13, 33), wohin er ſie aber einſt heimholen wird (14, 3. 17, 24), ſo gewiß iſt auch jenes Sein beim Vater ganz eigentlich zu denken, wie er ja auch 6, 62 ganz unzweideutig redet von ſeinem ἀναβαίνειν dorthin ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Wir verweiſen endlich noch auf die Stelle 8, 42, wo es heißt: ich bin von Gott (ἐκ τοῦ θεοῦ) ausgegangen und bin gekommen (ἥκω sc.

in die Welt). Denn ich bin auch nicht von mir selbst gekommen, sondern jener hat mich gesandt. Hier wird durch das οὐδέ die göttliche Sendung ausdrücklich als ein zweites neben jenem Gekommensein aus Gott bezeichnet und erscheint umgekehrt, wie in den früheren Stellen, als die Begründung desselben, sofern eben seine göttliche Sendung seine himmlische Abkunft voraussetzt.*) Steht nach alle diesem unsre Erklärung von 7, 29 vollkommen fest, so folgt daraus, daß Christus seine einzigartige, unmittelbare, vollkommene Gotteserkenntniß aus jenem seinem ursprünglichen Sein bei Gott ableitet, daß, wenn er bezeugt, was er gesehen und gehört hat (3, 11. 32), dieses Sehen und Hören (8, 26. 40. 15, 15) in jenes vorgeschichtliche Sein beim Vater fällt.

Dieses ist es aber grade, was 8, 38 ausdrücklich ausspricht: *ich rede*, was ich bei dem Vater gesehen habe. Man könnte zwar sagen, grade diese Stelle zeige, wie wenig man solche Aussagen pressen dürfe, da unmittelbar darauf von den Juden in ganz analoger Weise gesagt ist, sie thäten, was sie bei ihrem Vater gesehen haben und doch niemand in ähnlicher Weise eine Präexistenz der Juden werde annehmen wollen, in der sie den Teufel geschaut hätten. Allein abgesehen davon, daß der Ausdruck hier lediglich durch die Absicht, den Gegensatz in conformer Weise darzustellen, beherrscht ist, so enthält er auch durchaus nichts unzutreffendes, wenn man ihn beim Worte nimmt. Denn der Teufel ist ja eben der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, in seinem Bereich befinden sich ja also die Juden thatsächlich, und wie sie bei ihm das Wesen des Teuflischen sehen können, das zeigt ja nachher v. 44 beispielsweise durch die Verweisung auf den Sündenfall, der in dieser Welt durch den Teufel bewirkt ist. Dagegen läßt sich ohne exegetische Gewaltstreiche das ἑωρακέναι παρὰ τῷ πατρί nicht anders nehmen als von einem vorgeschichtlichen Sein beim Vater, da in der Gegenwart Christus bei dem Vater, zu dem er erst in seinem Tode zurückkehren will, nicht ist und also auch bei ihm nicht jene Offenbarung empfangen haben kann. Dafür spricht nun endlich noch die Stelle 3, 13: Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, d. h. nach Deut. 30, 11. 12, Prov. 30, 4: niemand ist zur Erkenntniß

*) Vergl. Frommann a. a. O. S. 387—89, der aber wohl das ἀπό, παρά, ἐξ zu künstlich unterscheidet.

der himmlischen Dinge gelangt (Vergl. Lücke, de Wette z. d. St.), als der aus dem Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel war. Hat man gegen jene uneigentliche Fassung des ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν eingewandt, daß doch das καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ eigentlich zu fassen sei (Vergl. Meyer z. d. St.), so übersieht man, daß auch dieses ja nicht buchstäblich zu nehmen ist. Das Herabsteigen vom Himmel ist ja auch nur eine sinnbildliche Vorstellung für die Wahrheit, daß Christus aus einem vorgeschichtlichen Sein beim Vater im Himmel auf die Erde gekommen ist. Und wenn man das ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ gewöhnlich von dem wesentlichen Sein Christi im Himmel faßt, so ist das schon deshalb ungehörig, weil dadurch das καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ theilweise aufgehoben wird und weil es sich doch wirklich hier grade um das Sein Christi auf Erden handelt, wo er die himmlischen Dinge verkündet. Es ist darum jedenfalls das Einfachste, das Partizipium durch ὃς ἦν aufzulösen (Vergl. Luthardt z. d. St.), so daß damit die Vorbedingung des καταβάς genannt wird, auf welche dieser sinnbildliche Ausdruck hinweist. Nach dieser Fassung sagt aber unsre Stelle ausdrücklich, daß eben wegen seines ursprünglichen Seins im Himmel Christus die himmlischen Dinge (τὰ ἐπουράνια v. 12) kennt.

Der Terminus καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ kehrt noch sehr häufig wieder in der Rede des sechsten Kapitels, wo Christus im Anschluß an die Forderung der Juden, daß er ihnen Brodt vom Himmel geben solle, wie es Moses bei der Mannaspende in der Wüste gab (v. 31), sich selbst als das Brodt vom Himmel bezeichnet (v. 32), das vom Himmel herabgestiegen ist (v. 51. 58). Dort sagt nemlich Christus v. 33, das wahre Gottesbrodt sei das, welches vom Himmel herabsteigt und der Welt das Leben giebt. Hierin liegt der Gedanke, daß die Mittheilung des Lebens der wahren Gotteserkenntniß nur bewirkt werden kann durch einen, der vom Himmel herabgestiegen ist und von dorther die wahre Gotteserkenntniß mitgebracht hat. Christus ist aber das Brodt des Lebens, weil er selbst das lebendige Brodt ist (v. 51), das wahre Leben der Gotteserkenntniß in sich trägt, das er nach v. 57 von dem lebendigen Vater empfangen hat. Denn wie der Vater das Leben hat in sich selber, also hat er auch dem Sohne gegeben,

das Leben in sich selber zu haben (5, 26). Damit ist also, wie wir schon im ersten Abschnitte §. 4 sahen, die vollkommene Gotteserkenntniß, die der Sohn in seinem ursprünglichen Sein beim Vater gehabt hat, als sein wahres, von dem Vater stammendes Leben dargestellt. Und das ist es ja eben, was wir oben S. 205 als die weitere Ausführung der Vorstellung erkannten, wonach der Sohn ursprünglich mit seinem Sein im Vater ist. Daher ist es natürlich, daß 14, 10 die Thatsache, daß der Sohn nichts von sich selber redet, darauf zurückgeführt wird, daß er in dem Vater ist. Der Sohn hat jene Erkenntniß des Vaters in seinem ursprünglichen Sein beim Vater von ihm empfangen, und weil damit sein ganzes geistiges Leben im Vater wurzelt, in ihm sein Lebenselement hat, so ist er in ihm und kann nichts von sich selber reden. Hier stehen wir also an dem Punkte, wo das Bewußtsein Christi über sein einzigartiges Verhältniß zu dem Vater, der ihn gesandt hat, hinweist auf ein früheres Sein Christi beim Vater. Alles was er über das Sein Gottes in ihm gesagt hat, über die Art, wie Gott in ihm, in seinen göttlichen Werken offenbar wurde, führt noch nicht hinaus über die Vorstellung eines Menschen, welcher der Gottgesandte im höchsten einzigartigen Sinne, der Sohn Gottes ist. Allein das, was er über seine vollkommene Gotteserkenntniß sagt, zeigt uns klar, daß er sich eines ursprünglichen Seins beim Vater bewußt war, aus dem er diese Erkenntniß mitgebracht hat und in dem daher jenes sein Sein im Vater begründet ist. Daher auch erst nach seiner Loslösung von den Bedingungen seines geschichtlichen Seins, wo dieses ursprüngliche Verhältniß wieder hergestellt wird, die Jünger sein Sein im Vater vollständig erkennen werden (14, 20).

Diese Aussagen Christi über ein ursprüngliches Sein beim Vater, über eine himmlische Präexistenz, wie sie hier als Begründung seiner vollkommenen Gotteserkenntniß auftreten, stehen aber keineswegs isolirt da. Wie der Täufer ihn bezeugt, als den ἄνωθεν oder ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος (3, 31) im Gegensatz zu dem εἶναι ἐκ τῆς γῆς, das selbst von ihm, dem gottgesandten Propheten gilt, also nothwendig darauf hinweist, jenes von einem wirklichen ursprünglichen Sein im Himmel zu nehmen, so sagt Christus selbst 8, 23: ihr seid ἐκ τῶν κάτω, ich bin ἐκ τῶν ἄνω und auch hier schneidet der Zusammenhang jede Möglichkeit einer

andern Faſſung ab, welche der Beziehung auf den transcendenten himmliſchen Urſprung Chriſti ausweichen wollte. Denn es iſt dieſes Wort Chriſti die Antwort auf das Mißverſtändniß der Juden, als er davon redete, daß er hingehe, wohin ſie ihm nicht folgen können (v. 21). So gewiß nun dieſes Ziel ſeines Heimgangs die Wohnung des Vaters im Himmel iſt, ſo gewiß kann er auch hier nur ſeinen Urſprung von ebenda ableiten. Wenn Chriſtus im Folgenden aus dieſer Verſchiedenheit ihres Urſprungs die Verſchiedenheit ihrer Stellung zu der Welt in ihrem gegenwärtigen ſündhaften Beſtande und damit die Verſchiedenheit ihrer Geiſtesrichtung ableitet, ſo darf daraus in keiner Weiſe geſchloſſen werden, daß auch jene erſte Ausſage nur in dieſem Sinne zu nehmen iſt. Mit dieſem urſprünglichen Sein im Himmel (Vergl. *ὅπου ἦν τὸ πρότερον* 6, 62) iſt ja aber das Bewußtſein ſeiner Präexiſtenz nothwendig gegeben.

Wie der Täufer ſchon von Chriſto bezeugte, daß der, welcher geſchichtlich nach ihm aufgetreten iſt, *πρῶτός μου ἦν* (1, 15. 30), ſo ſagt Chriſtus 8, 58: Ehe Abraham ward, bin ich. Er meint damit nicht nur, daß er bereits vor Abraham war, ſondern er ſtellt dem *γενέσθαι* Abrahams, d. h. ſeinem geſchichtlichen Auftreten (Vergl. 1, 6) ſein dauerndes, jedes Werden ausſchließendes Sein gegenüber. Die Juden haben von ihrem Standpunkte aus vollkommen Recht, wenn ſie in Folge deſſen Steine aufheben, um ihn zu tödten (v. 59); denn mit der Art, wie er ſich hier ein alles Werden ausſchließendes Sein, alſo eine ſpezifiſch göttliche Prärogative beilegt, iſt das Verbrechen der Blasphemie vollſtändig vollzogen, wenn er wirklich ein bloßer Menſch war. Dieſes *εἰμί* ſchließt aber auch jede Beziehung der Stelle auf eine Präexiſtenz im göttlichen Rathſchluſſe, wie ſie noch bei Baumgarten-Cruſius ſich findet, aus, und man kann nur Lücke beiſtimmen, wenn er ſagt, rein exegetiſch betrachtet, ſei die orthodoxe Auslegung der Stelle die allein haltbare. Daſſelbe gilt aber unzweifelhaft von der ganz ähnlichen Stelle 17, 5. Chriſtus erbittet die Verherrlichung beim Vater, welche, wie ſchon der Gegenſatz des *παρὰ σεαυτῷ* zu dem *ἐπὶ τῆς γῆς* (v. 4) zeigt, nur die im Himmel erfolgende ſein kann, und wenn er nun ſagt, daß er die damit erbetene Herrlichkeit beim Vater gehabt habe, ehe die Welt war, ſo wird die Beziehung auf den Beſitz der ihm im göttlichen Rath-

ſchluſſe beſtimmten Herrlichkeit dadurch vollſtändig ausgeſchloſſen, daß das παρά σοι unmöglich in anderm Sinne wie das παρὰ σεαυτῷ genommen werden kann. So gewiß nun dieſes in lokalem Sinne zu nehmen iſt, ſo gewiß darf jenes hier nicht in dem geiſtigen Sinne genommen werden, in dem es ja ſonſt wohl bezeichnen könnte, was bei Gott, in ſeinem Rathſchluſſe beſchloſſen iſt. Eignet Chriſto ein anfangsloſes Sein, wie wir 8, 58 gehört haben, ſo iſt es ja nur natürlich, daß er auch vor der Welt war, zu der ja alles gehört, was geworden iſt (1, 3) und iſt er damit über alle Creatur hinausgerückt, ſo iſt es ja eben ſo natürlich, daß er auch urſprünglich die göttliche δόξα beſitzt, die das Weſen Gottes von aller Creatur unterſcheidet. Daß in der Stelle v. 24 von der δόξα in ſeiner himmliſchen Zukunft die Rede iſt, ſtimmt ja mit der Stelle v. 5 vollkommen, wo Chriſtus eben die Herrlichkeit zurückerbittet, die er urſprünglich beſeſſen. Wird ſie ihm aber bei ſeiner Rückkehr zum Vater gegeben kraft der Liebe, mit welcher der Vater ihn vor Grundlegung der Welt geliebt hat (v. 24), ſo iſt es klar, daß er ſie auch urſprünglich kraft dieſer Liebe, die ja im Verhältniß des Vaters zum Sohne liegt (5, 20. Vergl. 3, 35) beſeſſen hat.

Auch auf dieſem Höhepunkte der Selbſtausſagen Chriſti über ſich erhellt übrigens, wie dieſelben nur dazu dienen, ihn als die höchſte Offenbarung Gottes darzuſtellen. Denn nicht nur durch die Art, wie ihm Gott uranfänglich ſeine Erkenntniß und damit das wahre Leben mitgetheilt hat, ſondern auch darin, wie er ihm aus Liebe von Ewigkeit her ſeine göttliche Herrlichkeit mitgetheilt hat, ſtellt ſich ja das Weſen Gottes dar als ἀγάπη, als ſich ſelbſt mittheilende Liebe. Wie alles was er von ſeiner Sendung geſagt hat, auf die Liebe Gottes führt, die der Grund ſeiner Sendung war, wie alles, was er von ſeinen Werken ſagt, die ihn als den Sohn bezeugen, dadurch, daß es göttliche Werke ſind, nur auf die Liebe Gottes führt, die erleuchtend und erweckend der Welt das wahre Leben mittheilt, ſo führen auch dieſe Ausſagen über den Urſprung des wahren Lebens Chriſti oder ſeiner vollkommenen Gotteserkenntniß, die er aus jenem Zuſtande göttlicher Herrlichkeit mitgebracht hat, in dem er von Ewigkeit her geweſen, nur auf dieſelbe Liebe Gottes zurück, die, ehe

noch die Welt war, ſich dem eingeborenen Sohne vollkommen mitgetheilt hat.

Chriſtus redet nicht die Sprache der Dogmatik und es iſt natürlich von ihm nicht zu erwarten, daß er ſich als θεός bezeichne; allein alles, was wir ſoeben gehört, führt doch darauf, daß er ſich eines uranfänglichen, in voller Gotteserkenntniß und voller Gottesherrlichkeit ſtehenden Seins bewußt geweſen ſei und was ihm da noch zur vollen Homoouſie fehlen ſoll, iſt nicht abzuſehen. Sehr bemerkenswerth aber iſt es, daß er das Bekenntniß des Thomas: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (20, 28) annimmt. Selbſt Meyer, obſchon er meint, der mächtige Affekt des Ausrufs mache ihn weniger zum Dienſte des dogmatiſchen Begriffs geeignet, fügt doch mit Anerkennung die Worte des Erasmus bei: Agnovit Christus, utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus. So iſt es in der That, keine Macht des Affekts würde eine ſolche gottesläſterliche Anrufung entſchuldigen, wenn ſie nicht im ſtrengſten dogmatiſchen Sinne berechtigt wäre. Und was hat denn Chriſtus ſelbſt anders gefordert, wenn er 5, 23 verlangt, daß alle den Sohn ehren, wie ſie den Vater ehren? Nicht als ob das καθώς an ſich die Gleichheit der Ehre ausdrückte; aber dieſe liegt theils in der immer vorhandenen Paralleliſirung des beiderſeitigen τιμᾶν, theils darin, daß das begründende καθώς die Ehre für den Sohn verlangt, weil und inſofern der Vater geehrt wird, was nur dann einen Sinn hat, wenn nach dem urſprünglichen Verhältniſſe des Sohnes zum Vater die Ehre dieſes auf jenen übergehen kann und muß. Wenn es danach heißt, wer den Sohn nicht ehre, der ehre den Vater nicht, der ihn geſandt hat, ſo iſt damit keineswegs geſagt, daß dieſes Ehren des Sohnes nur ein Ehren des Vaters in dem Sohne als ſeinem Abgeſandten iſt (Vergl. Meyer z. d. St.), ſondern es iſt nur geſagt, daß die Verweigerung der Ehre des Sohnes darum zugleich den Vater verunehrt, weil er den Sohn eben in die Welt geſandt hat, damit er die gottgleiche Ehre empfange und weil ſomit dem ausdrücklichen Willen deſſen, der ihn geſandt hat, zuwider gehandelt wird, wenn man den Sohn nicht ehrt, wie er geehrt werden ſoll. Darum kann Chriſtus die göttliche Verehrung durch Thomas annehmen, ſofern ſich darin der

Glaube an ſein wahres, gottgleiches Weſen ausſpricht, auf welches, wie wir gezeigt zu haben glauben, das Selbſtzeugniß Chriſti nothwendig führt.

---

e. Der Menſchenſohn.

Haben wir bisher die Seite des Selbſtzeugniſſes Chriſti kennen gelernt, wonach er, von der Thatſache ſeiner göttlichen Sendung ausgehend, dieſe als eine Sendung des Sohnes vom Vater erkennen lehrte und in der Entfaltung dieſes ſeines einzigartigen Verhältniſſes zum Vater aufſtieg bis zu dem Urſprung deſſelben in einem uranfänglichen, gottgleichen Sein beim Vater, ſo müſſen wir jetzt noch die andre Seite ſeines Selbſtzeugniſſes in den Blick faſſen, wonach er ſich in ſeinen Ausſagen den Menſchen in ihrem wahren Weſen gleichſtellt. Man könnte geneigt ſein, hierher alle diejenigen Ausſagen zu rechnen, in welchen Chriſtus ſein höheres Wiſſen, ſeine höhere Macht, ſein Leben und ſeine Herrlichkeit als etwas empfangenes, ihm mitgetheiltes betrachtet, weil hier das rein menſchliche Abhängigkeitsgefühl durchzuſchlagen ſcheint. Allein es finden ſich ſolche Ausſagen grade auch in den Stellen, wo Chriſtus am ſtärkſten ſein einzigartiges Verhältniß zum Vater hervorhebt. So geht er ja 5, 19. 20, wo er das Weſen des Sohnesverhältniſſes entwickelt, davon aus, daß der Sohn in allem ſeinem Thun vom Vater abhängig iſt, ſo beruht ja ſelbſt ſeine vollkommene Gotteserkenntniß, die er vermöge ſeines urſprünglichen Seins beim Vater beſitzt, auf einem Hören vom Vater (8, 26. 40. 15, 15), auf der urſprünglichen Lebensmittheilung des Vaters an ihn (5, 26. 6, 57), ſo iſt ja jene göttliche δόξα, die er von Ewigkeit her beim Vater hatte und die ihn am höchſten hinaushebt über alles creatürliche Sein, eine vom Vater empfangene, ſelbſt nur eine Gabe der göttlichen Liebe (17, 5. 24). Dieſe Art von Abhängigkeit vom Vater iſt alſo mit dem Sohnesverhältniß ſelbſt urſprünglich gegeben und keine Homoouſielehre kann im Grunde über dieſe Subordination hinwegkommen. Erkennen doch die Jünger nach 17, 8 grade aus ſeinem Ausgange vom Vater, alſo aus jenem ſeinem urſprünglichen Verhältniß zum Vater, daß er alles, was er hat, vom Vater hat (17, 7).

Etwas anders iſt es aber, wenn Jeſus in ſeiner Stellung

als Abgeſandter Gottes von ſich in keiner andern Weiſe redet, als jeder menſchliche Gottgeſandte reden könnte. Während es ihm als dem Sohne doch urſprünglich eigenthümlich zu ſein ſcheint, daß er im Vater iſt und der Vater in ihm, daß er alſo nichts reden und thun kann ohne den Vater, der in ihm iſt und wirkt, ſo ſtellt er ſich in ſeinen Ausſagen doch häufig grade ſo Gott gegenüber, wie jeder Menſch ihm gegenüber ſteht, dem Gottes Wille zunächſt ein außer ihm ſtehendes Gebot iſt, das er erfüllen und auch nicht erfüllen kann. Wenn er es 5, 30. 6, 38 hervorhebt, daß er nicht ſeinen Willen zu thun trachte, ſondern den Willen deſſen, der ihn geſandt hat, ſo hat das natürlich keinen Sinn, wenn nicht auch vor ihm die doppelte Möglichkeit liegt, ſeinen Eigenwillen oder den Willen Gottes zu thun, deſſen Erfüllung aber nach 4, 34 ihm die höchſte Befriedigung giebt. Wenn er 8, 49. 50 ſagt, daß er ſeine Ehre *nicht* ſucht, ſondern ſeinen Vater ehrt, ſo ſetzt das doch immer voraus, daß es auch anders ſein könnte, daß die Ueberwindung aller Selbſtſucht auch für ihn eine ſittliche Aufgabe iſt. Dieſer göttliche Wille, durch deſſen Erfüllung er ſeinen Vater ehrt, ſteht ihm aber ebenfalls als ἐντολή gegenüber. Eine göttliche ἐντολή hat er nach 12, 49. 50 darüber empfangen, was er reden ſoll, und dieſes Gebot befolgt er. Obwohl doch alles, was er thut, eigentlich der Vater ſelbſt thut, der in ihm iſt (14, 10), ſo ſtellt er es doch 14, 31 ſo dar, daß er thut, wie ihm der Vater geboten hat, daß er ſein Wort hält (8, 55). Iſt er damit einmal unter die Ordnung des Geſetzes getreten, ſo erklärt ſich auch, was wir bereits im zweiten Abſchnitte §. 8 ſahen, wie auf ihn auch das Geſetz der Vergeltung Anwendung erleiden kann (Vergl. S. 173). Obwohl ihn der Vater geliebt hat vor Grundlegung der Welt (17, 24), ſo kann Chriſtus doch 10, 17 ſagen: „deshalb liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben hingebe", wobei zu erwägen iſt, daß er nach v. 18 eben dieſe ἐντολή von ſeinem Vater empfangen hat. Und ſo bleibt er überhaupt nur in ſeiner Liebe, weil er ſeines Vaters Gebote gehalten hat (15, 10). So ſehr es ſich von ſelbſt zu verſtehen ſcheint, daß er, der in jener lebendigen Wechſelgemeinſchaft mit dem Vater ſteht, nie ohne den Vater iſt, ſo ſagt er dennoch 8, 29: der mich geſandt hat, iſt mit mir; er hat mich nicht allein gelaſſen, weil ich allezeit das ihm wohlgefällige thue. Wie aller Schutz und

Schirm auf den Wegen seines Berufslebens ihm von Gott gegeben ist, so ist ja auch, wie wir im zweiten Abschnitte §. 5 ausführlicher gezeigt haben, aller Erfolg seines Wirkens ein göttlich gegebener. Obwohl er endlich von Ewigkeit her die Herrlichkeit beim Vater besaß (17, 5. 24), also doch wohl naturgemäß nach Vollendung seines Werkes auf Erden zu dieser Herrlichkeit zurückkehrt, so erbittet er diese Rückkehr zu seiner Herrlichkeit (17, 1. 5) als Lohn dafür, daß er Gott auf Erden verherrlicht hat (v. 4) und gründet die Gewißheit, daß seine Verherrlichung eintreten wird darauf, daß Gott in ihm verherrlicht ist (13, 32).

Damit kommen wir aber auf den Punkt, an dem sich sein wahrhaft menschliches Bewußtsein am deutlichsten zeigt. Er nennt seinen Vater zugleich seinen Gott (20, 17) und wenn auch die Art, wie er ihn seinen Gott und den Gott seiner Jünger nennt, darauf führt, daß sein Verhältniß zu ihm noch ein wesentlich anderes sei, als das der Jünger, so bleibt es doch dabei, daß er seine göttliche Hoheit auch für sich selbst anerkennt. So betet er zu seinem Vater als zu seinem Gott 12, 27 und Cap. 17, so dankt er ihm (6, 11), weil er ihn erhört hat, am Grabe des Lazarus (11, 41). Und wenn er dies thut in dem Bewußtsein, daß ihn Gott allezeit erhört (v. 42), weil er, dessen ganzes Trachten auf die Erfüllung des göttlichen Willens gerichtet ist (5, 30), nichts erbitten kann, was nicht mit dem göttlichen Willen übereinstimmte, — wie es ja übrigens auch nach I. Joh. 5, 14 bei den Gläubigen der Fall ist —, so ist darum doch dies sein Dankgebet kein bloßes Schau- oder Scheingebet; sondern nur das ausdrückliche, für sich bestehende Aussprechen dieses Dankes, der bei dem Bewußtsein der steten Erhörung bei ihm stets unmittelbar mit der Bitte verbunden sein muß, ist um des Volkes willen geschehen. Ja, weder das stete Bewußtsein um den göttlichen Willen noch die stete Freudigkeit zur Erfüllung desselben erhebt ihn über die rein menschliche Erschütterung seiner Seele (12, 27) im Blick auf den Kelch, den ihm der Vater gegeben hat (18, 11) und über das momentane Schwanken, ob er nicht um Errettung aus dieser Stunde bitten soll; nur daß ihn das Bewußtsein von der göttlichen Bestimmung, die über seinem Leben waltet, dieses Schwanken sofort besiegen läßt (12, 27). So redet er umgekehrt von seiner rein

menſchlichen Freude an der Gemeinſchaft mit ſeinen Jüngern (15, 11), von ſeinem rein menſchlichen Seelenfrieden, den er hat Angeſichts des Abſchiedes und den er ſeinen Jüngern hinterlaſſen möchte (14, 27). Ja, die Freude, mit der er ſeiner Rückkehr zum Vater entgegenſieht (17, 13), iſt es unſtreitig, um deretwillen er von den Jüngern, wenn ſie ihn wahrhaft liebten, erwartet, daß ſie ſich ſeines Heimgangs freuen würden (14, 28). Wenn er nun als Grund dieſer Freude angiebt, daß der Vater größer ſei als er (ibid.), ſo wird man darin nicht mit den Vätern eine Ausſage über das trinitariſche Verhältniß des Vaters als des Ungezeugten im Gegenſatz zu dem gezeugten Sohne ſehen; aber auch nicht mit neueren Auslegern, wie Lücke und Meyer, eine Ausſage über die größere Macht des Vaters, da ſchon eine Stelle wie 10, 28—30 genugſam lehrt, wie fern dem johanneiſchen Chriſtus eine Ausſage über eine Verſchiedenheit der Macht des Vaters von der des Sohnes liegt, ſondern man wird darin nur finden können, daß der in unveränderlicher göttlicher Majeſtät thronende Vater größer iſt als der Sohn in ſeiner irdiſch-menſchlichen Erſcheinung (vergl. Luthardt z. d. St.), eine Ausſage, die, wie Brückner richtig bemerkt, der weſentlichen Gottheit des Sohnes keineswegs widerſpricht, ſie vielmehr vorausſetzt, weil für jeden andern dieſer Ausſpruch nichtsſagend wäre, wie denn auch Hilgenfeld a. a. O. S. 98 daraus erſchließt, daß der Logos (?!) ein nicht geſchaffenes, übermenſchliches Weſen ſein müſſe.

Mit dieſer Stelle iſt uns aber der Weg gewieſen, wie wir uns in dem Bewußtſein Chriſti alle dieſe Ausſagen mit jenen ſcheinbar widerſprechenden über ſein urſprüngliches Sohnesverhältniß zum Vater vereinigt denken können. Es iſt eben die göttliche Sendung, die ihn auf die Erde geführt und dort zur Erfüllung ſeines Berufes nach allen Beziehungen in ein echt menſchliches Verhältniß zu ſeinem Vater geſtellt hat. Sollte wirklich die vollkommene Offenbarung Gottes der Welt zu Theil werden, ſo mußte der eingeborene Sohn Gottes, der zu ſeinem Vater in jenem einzigartigen Verhältniſſe ſtand, welches eine ſolche Offenbarung ermöglichte, geſchichtlich in der Welt erſcheinen; dann aber mußte er in dieſem ſeinem irdiſchen Sein den Menſchen gleich werden, ſo daß er in daſſelbe ſittlich freie Verhältniß zu Gott trat, in dem ſie ſtehen, daß ſeine Lebensaufgabe für ihn eine

der menſchlichen analoge, durch freie Selbſtentſcheidung zu vollziehende wurde; daher eben mußte ihm, der doch kraft ſeines urſprünglichen Seins beim Vater die volle Gotteserkenntniß hatte, doch in ſeiner irdiſchen Wirkſamkeit immer erſt das Gebot gegeben werden, was er zu reden habe von ſeinem Abſender (12, 49. 50). Von der andern Seite aber mußte er eben zur Erfüllung dieſes ſeines irdiſchen Berufes die vollkommene Gotteserkenntniß, die er kraft ſeines urſprünglichen Verhältniſſes zum Vater von Ewigkeit her gehabt hatte, in ſein irdiſches Leben mitbringen, und nicht nur war dies an ſich ohne das Bewußtſein über den Urſprung derſelben in ſeinem vorgeſchichtlichen Sein beim Vater unmöglich, er mußte ſich auch darum dieſes ſeines urſprünglichen Verhältniſſes zum Vater bewußt bleiben, weil er, wie wir geſehen, die wahre Bedeutung ſeiner Sendung der Welt nicht offenbaren konnte, ohne daß er ſich ihr als den eingeborenen Sohn Gottes im höchſten Sinne bezeugte. Nirgend freilich deutet Chriſtus an, daß ihm das Prädikat des Sohnes Gottes nur zukomme, ſofern er höheren himmliſchen Urſprungs iſt; er iſt der Sohn Gottes und bezeichnet ſich als ſolchen auch in ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung und rein menſchlichen Stellung zu Gott; denn er iſt der Sohn Gottes, weil er der Meſſias iſt (Vergl. Abſchnitt II. §. 6). Aber die nähere Entfaltung dieſes ſeines Berufes führt ihn immer wieder zurück auf jenes ſein urſprüngliches einzigartiges Verhältniß zum Vater. Es findet hier kein Auseinanderfallen ſeines Bewußtſeins in verſchiedene ſich ſelbſt widerſprechende Ausſagen ſtatt; denn grade da, wo er ſein echt menſchliches Weſen hervorhebt, das er um ſeines Berufes willen angenommen hat, ſchlägt doch ſofort das klare Bewußtſein deſſen hervor, was ihn über alle Menſchen erhob und ihn dadurch erſt zu ſeinem Berufe befähigte.

Wenn ſich Chriſtus einmal ſchlechthin als einen Menſchen bezeichnet, der den Juden die Wahrheit geſagt hat (8, 40), ſo lehrt der Zuſammenhang, daß er es thut, um, auf ihren Standpunkt hinabſteigend, nichts weiter für ſich in Anſpruch zu nehmen, als was er auch dem Unglauben gegenüber beweiſen kann (v. 46) und von da aus ſie nur um ſo entſchiedener zu verurtheilen. Ganz in dem eben angedeuteten Gedankenkreiſe bewegt ſich aber ſchon die vielbeſprochene Stelle 5, 27, in der er ſagt, der Vater habe ihm die Vollmacht

gegeben, auch Gericht zu halten, weil er ein Menschensohn sei. Sehen wir von all den Auslegungen ab, welche ganz willkürlich erklären, als ob ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου stände (Vergl. Frommann a. a. O. S. 396), so erklärt de Wette: weil er der in Menschengestalt erschienene Logos ist im Gegensatze zu dem verborgenen Gott, der nicht richten kann. Allein der Gedanke eines verborgenen Gottes, der nicht richten kann, ist etwas dem Alttestamentlichen Gottesbewußtsein, von dem, wie wir im zweiten Abschnitt sahen, auch Johannes ausgeht, so völlig fremdes, daß man diesen Gedanken unmöglich zur Erklärung voraussetzen darf. Ebenso willkürlich trägt Luthardt einen Gedanken aus Act. 17, 31 ein. Am einfachsten ist noch die Fassung von Meyer: Weil er als Menschensohn die Gerichtsbefugniß nicht an sich hat, und nicht haben würde, wenn Gott sie ihm nicht gegeben. Aber auch bei ihr wird ein weder durch den Context, noch durch die Wortstellung motivirter Nachdruck auf das ἔδωκεν gelegt. Es ist vielmehr daran zu denken, daß das Gericht, um das es sich hier handelt, sich eben dadurch vollzieht, daß die einen hören, die andern nicht hören (v. 24. 25). Dies setzt aber voraus, daß er ein Menschensohn ist, dessen Wort gehört und angenommen werden kann, und weil er dies ist, darum hat ihm Gott die Gerichtsbefugniß gegeben. Es ist damit also nur gesagt, daß die Vollziehung der ihm in seinem Berufe als Messias oder Sohn Gottes übertragenen Werke bedingt war durch seine irdisch-menschliche Erscheinung. Da wir nun bereits gesehen haben, wie diese richterliche Thätigkeit Christi nur die andre Seite seiner lebengebenden ist, so gilt es auch von dieser, daß er sie nur ausüben kann, sofern er ein Menschensohn ist und den Menschen in menschlicher Erscheinung die lebenmittheilende Offenbarung Gottes nahe bringen kann.

Allein hier eben liegt Christo gewöhnlich eine andre Vorstellungsweise viel näher. Nicht weil er ein Menschensohn ist unter andern, sondern weil er der Menschensohn ist in einem Sinne wie kein andrer, kann er diese lebengebende Thätigkeit ausüben. Als der Menschensohn giebt er die unvergängliche Speise, die bis ins ewige Leben hinein bleibt (6, 27). Daß Christus diese Selbstbezeichnung aus dem Prophetenworte entlehnt hat (Daniel 7, 13) ist kaum zu bezweifeln, und daß Johannes wenigstens diesen Aus-

druck als eine den Zeitgenoſſen Chriſti verſtändliche Bezeichnung des Meſſias vorausſetzt, zeigt deutlich die Stelle 12, 34, wo die Juden ſich daran ſtoßen, daß Jeſus von einer Entfernung des Menſchenſohnes von der Erde redet, weil ſie aus der danieliſchen Stelle nur einen Menſchenſohn kennen, der zur Erde kommt, um dort ein ewiges Reich aufzurichten, und nun fragen, wer denn dieſer Menſchenſohn ſei, von dem etwas ſo ganz ſchriftwidriges ausgeſagt werde. Aber daraus folgt natürlich nicht, daß jener Ausdruck für Chriſtum nur eine Umſchreibung ſeiner Meſſianität war. Wollen wir den Sinn finden, den Jeſus damit verband, ſo kann man freilich nicht ohne weiteres den beſonders durch Neander gangbar und beliebt gewordenen Begriff des Urbildes oder des Ideals der Menſchheit hineintragen. Es liegt in dem Worte zunächſt gar nichts anderes, als daß er ein Menſch war wie andere und doch in einem Sinne wie kein anderer. Sollen nun dieſe beiden Beſtimmungen nicht ſich ſelbſt aufheben, ſo können ſie ja nur ſo verſtanden werden, daß bei ihm das Menſchſein nicht das erſte und urſprüngliche war, ſondern das ſekundäre, daß er aus einem andern höheren Sein herſtammt und ein Menſch geworden iſt. Und ſo verbindet ſich mit dieſer Selbſtbezeichnung, welche auf ſein echtmenſchliches Weſen hindeutet, immer wieder das Bewußtſein deſſen, was ihn über die Menſchen erhob. Das aber iſt es ja, was grade die Rede des 6. Kapitels nachher ſo ausführlich entwickelt, daß er das vom Himmel herabgeſtiegene Brodt des Lebens iſt. Als der Menſchenſohn in dieſem Sinne kann er eben die unvergängliche Speiſe mittheilen, die vom Himmel ſtammt, wo er ſelbſt her iſt, und die doch den Menſchen nur mitgetheilt werden kann, wenn der Träger derſelben den Menſchen menſchlich nahe tritt. Vollzieht ſich nun vollends, wie wir geſehen, die höchſte Gottesoffenbarung in der Todeshingabe Chriſti, durch welche es möglich wird, daß man ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken kann (6, 53), ſo iſt es klar, daß einerſeits nur ein wahres Menſchenleben in den Tod gegeben werden kann, und andrerſeits nur die Todeshingabe deſſen, der in ſich ſelbſt die höchſte Offenbarung Gottes iſt, das Leben vermitteln kann, daß alſo auch hier die Bezeichnung des Menſchenſohnes in dem oben bezeichneten Sinne ganz an ihrer Stelle iſt. In ähnlicher Weiſe redet Chriſtus von der Erhöhung des Menſchen-

ſohnes 3, 14. 8, 28. 12, 34, die einerſeits, weil ſie durch die Erhöhung ans Kreuz hindurchgeht, ſeine wahre Menſchheit vorausſetzt und andrerſeits, weil ſie ihn zu ſeinem urſprünglichen Sein beim Vater zurückführt, den in ihm vorausſetzt, der urſprünglich beim Vater war. Wenn in der erſten Stelle mehr jene Beziehung hervortritt, in der letzten dieſe, ſo iſt in der mittleren der beabſichtigte Doppelſinn ſchwerlich zu verkennen.

Aehnlich iſt es nun mit der Verherrlichung des Menſchenſohnes. Als Chriſtus ſeine Lebensarbeit in gewiſſem Sinne vollendet vor ſich liegen ſieht, ſagt er: Jetzt iſt der Menſchenſohn verherrlicht (13, 31); denn es iſt eben geſchehen, was während ſeines irdiſchen Lebens geſchehen konnte, um ihn unter den Menſchen als den zu offenbaren, der er ſeinem eigenſten Weſen nach war (Vergl. 17, 10). Von der andern Seite freilich bricht eben mit *ſeinem* Tode erſt die rechte Stunde für die Verherrlichung des Menſchenſohnes an (12, 23), weil es in dem Entwicklungsgange der göttlichen Heilsökonomie liegt, daß erſt nach ſeiner Enthebung von der Erde eine allgemeine, in die Heidenwelt hinausreichende Anerkennung ihm zu Theil werden kann. Unſtreitig ſetzt dieſe Verherrlichung des Menſchenſohnes voraus, daß er an ſich in einer Erſcheinungsform daſteht, worin er den Menſchen gleich iſt, alſo nicht ohne weiteres erkannt wird als das, was er ſeinem tiefſten Weſen nach iſt. Da Chriſtus dieſes nun ſonſt gewöhnlich an den Namen des Gottesſohnes anknüpft, ſo kann es auch 11, 4 eben ſo gut heißen, daß durch das in Ausſicht genommene Wunderwerk der Sohn Gottes verherrlicht wird. Andrerſeits aber könnte es eben nicht eine ſolche Verherrlichung für ihn geben, wenn nicht etwas in ihm wäre, was eine über alles Menſchliche hinausgehende Verehrung beanſprucht. Ja, die Beziehung auf jenes höhere Sein, das ſeinem Menſchſein voraufging, iſt zuweilen in einer faſt auffallenden Weiſe mit der Selbſtbezeichnung als Menſchenſohn verbunden, die ſich nur aus der richtigen Faſſung der letzteren erklärt. So ſagt Chriſtus 6, 62, ſie würden den Menſchenſohn ſehen hinaufſteigen dorthin, wo er früher war. Das klingt beinahe, als ob er als Menſchenſohn früher im Himmel war, als ob hier eine Präexiſtenz ſeines menſchlichen Weſens gedacht wäre. Und doch widerſpricht das allen ſonſtigen chriſtologiſchen Ausſagen bei

Johannes. Es erklärt ſich aber auch der Ausdruck hinlänglich aus dem, was wir über den Begriff des Menſchenſohnes geſagt haben. Aufſteigen zum Vater kann er nur als der Menſchenſohn, d. h. ſofern er vorher ein Menſch geworden iſt, als Menſch unter den Menſchen weilt; und doch könnte er es nicht, wenn er ein Menſch wäre wie andre, ſondern er kann es nur, weil er der Menſchenſohn iſt, der urſprünglich nicht Menſch, ſondern bei ſeinem Vater im Himmel war. Grade das ſagt ja auch die oben ſchon beſprochene Stelle 3, 13, wo es heißt, daß kein Menſch zur vollkommenen Erkenntniß der himmliſchen Dinge gelangt iſt, als der vom Himmel geſtiegene, der eben darum nicht ein Menſch wie andere, ſondern der Menſchenſohn iſt, der urſprünglich im Himmel war. Wollte man die Auflöſung des ὤν in ὃς ἦν, die wir S. 213. 14 unter den gangbaren Auslegungen als die einzig mögliche erkannten, vermeiden, ſo bliebe nur noch möglich, hier im Geſpräche mit dem Schriftgelehrten eine unmittelbare Anſpielung auf Dan. 7, 13 anzunehmen, wo einer wie eines Menſchen Sohn mit den Wolken des Himmels kommt, ſo daß alſo Chriſtus ſich hier als den danieliſchen vom Himmel kommenden Menſchenſohn bezeichnete. Der Sache nach käme aber dieſe Erklärung ganz auf daſſelbe hinaus. Wir ſehen alſo auch von dieſer Seite, wie Jeſus ſich ſeines menſchlichen Seins, grade da, wo er daſſelbe auf einen beſtimmten Ausdruck gebracht hat, doch immer nur ſo bewußt iſt, daß er es zugleich als das ihm nicht urſprüngliche, ſondern ein höheres himmliſches Sein vorausſetzende denkt und bezeichnet.

Es bleibt uns nur noch eine Stelle übrig, wo ſcheinbar die Bezeichnung des Menſchenſohnes ganz auf die irdiſche Niedrigkeit Chriſti hinweiſt, das iſt die Stelle 1, 52. Die Stelle will doch offenbar mit ihrer Anſpielung auf Gen. 28, 12 beſagen, daß es dem Menſchenſohne, wie einſt dem Erzvater Jakob, nie fehlen wird an der göttlichen Hülfe in allem ſeinem Thun, nur daß natürlich, wie der Zuſammenhang zeigt, zunächſt nicht an den göttlichen Schutz, ſondern an die großen göttlichen Wunderwerke zu denken iſt, behufs derer ihm dieſe göttliche Hülfe zu Theil wird. Hier ſcheint nun zunächſt die Selbſtbezeichnung als Menſchenſohn den Gedanken zu involviren, daß er eben als ſolcher der beſtändigen Mittheilung göttlicher Kräfte bedarf, und doch kann man ſelbſt hier es ſich nicht verbergen, daß er nur als der Menſchen-

sohn, der ursprünglich in einem höheren Verhältnisse zu Gott stand, dieses beständigen ununterbrochenen Verkehrs mit Gott fähig ist. Es ist übrigens diese Stelle in ihrer christologischen Bedeutung oft nicht gebührend gewürdigt worden. Wie sie gleichsam das Motto bildet zu der Reihe großer göttlicher Wunderthaten, die von 2, 1 ab (Vergl. 2, 11) erzählt werden, so zeigt sie uns, wie Christus selbst diese seine Wunderthaten (wobei wir gar nicht bloß an die Wunder im engeren Sinne denken) betrachtet hat. Sie sind nicht der Ausfluß einer ihm eignenden göttlichen Herrlichkeit, wie der Allmacht oder Allwissenheit; denn als Menschensohn hat Christus diese δόξα nicht. Er hat sie in seinem Sein bei Gott gehabt (17, 5) und er soll sie wieder empfangen (17, 24); aber wenn er sie in seinem irdisch-geschichtlichen Sein hätte, so wäre er eben nicht mehr Mensch. Von hieraus gewinnt es für uns noch eine viel tiefere Bedeutung, wenn Christus von allen seinen Werken sagt, daß der Vater sie ihm gegeben (5, 36. 17, 4), daß der Vater sie eigentlich selbst in ihm thue (14, 10), oder ihm die Vollmacht dazu mittheile (17, 2). Für ihn in seiner irdisch-menschlichen Stellung zu Gott, die er in Folge seiner Sendung eingenommen, ist selbst die Ausübung jener Werke, die der Vater dem Sohne auf Grund ihres wesentlichen Verhältnisses zu thun giebt (5, 19. 20), nicht etwas selbstverständliches, sondern etwas ihm für die Zwecke seines Berufes in jedem Augenblick mitgetheiltes, wenn es ihm auch eben nur mitgetheilt werden konnte, weil er auch in diesem seinem Berufe der Sohn Gottes war. Nun verstehen wir es auch ganz, wie er für diese Werke dem Vater dankt (6, 11. 11, 41). Es ist nicht bloß eine naive Vorstellung der Martha von Bethanien, der noch die Erkenntniß des besonderen Verhältnisses Jesu zu Gott fern liegt, wie Meyer meint, wenn diese 11, 22 sagt: ich weiß, daß, was du von Gott erbittest, er dir geben wird. So und nicht anders hat Christus seine Wunder angesehen, als Werke, die Gott auf sein Gebet (11, 41) durch seine himmlischen Kräfte (1, 52) ihm zu thun gegeben, oder die er in seinem Namen (10, 25) und mit seiner Hülfe (1, 52) gethan hat; daher verspricht er der Martha, daß sie in der Auferweckung des Bruders die Herrlichkeit Gottes schauen werde (11, 40), die sich in diesem Werke Gottes, das durch ihn vollzogen wird, offenbart, und daher gereicht auch dies Wunder zur

Ehre Gottes und nur mittelbar zu ſeiner Verherrlichung (11, 4). Die göttliche δόξα, die dadurch an ihm ſichtbar wurde, hatte er in ſeinem irdiſchen Leben an ſich nicht, ſie wurde ihm in jedem einzelnen Falle von Gott verliehen (Vergl. 8, 54: ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με Vergl. 11, 4. 13, 31) zum Zeichen und Zeugniß, daß er der Sohn Gottes ſei, daß er ſie gehabt hatte und wieder haben ſollte, um ſo die Menſchen zur vollen Erkenntniß deſſen zu führen, was Chriſtus war, um ihn in den Gläubigen zu verherrlichen (17, 10), weil davon der Erfolg ſeines ganzen Werkes auf Erden abhing.

In dieſem Sinne glaube ich auch die ſchwierige Stelle 17, 22 erklären zu müſſen. Chriſtus ſagt dort von den Gläubigen: ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben haſt. Wenn Meyer und de Wette dabei an die himmliſche Herrlichkeit Chriſti denken, ſo ſcheinen ſie allerdings den Parallelismus mit v. 24 für ſich zu haben. Aber man überſieht dann, daß Chriſtus v. 24 vom Standpunkte der Zukunft aus redet, wo die bei ihm ſind, die Gott ihm gegeben und dann die Herrlichkeit ſchauen ſollen, die ihm dort oben gegeben iſt, um die aber gegenwärtig Chriſtus noch bittet (v. 5) und von der er darum nicht ſagen kann, Gott habe ſie ihm gegeben; denn wenn er auch dieſe Herrlichkeit von Ewigkeit her beſeſſen hat, ſo betrachtet er ſie in dieſem Gebete doch eben als ein noch oder doch wieder zu erflehendes Gut. Eben ſo wenig kann aber Chriſtus ſagen, er habe ſie den Gläubigen gegeben, die doch keineswegs an dieſer δόξα jetzt ſchon Theil haben und wenn man es daher von dem ſchon dieſſeitigen Hoffnungsbeſitz nimmt, ſo kommt der Gedanke doch immer in eine ſchiefe Stellung zu dem Gedanken des v. 24, wo, wie wir früher S. 63 ſahen, erſt durch das Schauen der Herrlichkeit Chriſti im Jenſeits den Gläubigen ihre Theilnahme an derſelben vermittelt wird. Es ſcheint mir darum das Natürlichſte, eben an die δόξα zu denken, die der Vater dem Sohne auf Erden in ſeinen göttlichen Werken gegeben hat und die er den Jüngern mitgetheilt hat, indem er dieſe Werke vor ihnen gethan und ihnen zum Verſtändniß gebracht hat. Wir haben eben nur die andre Seite des τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς (v. 8), die Uebermittlung der Selbſtoffenbarung in ſeinen Werken, wie v. 8 die in ſeinen Worten. Nun iſt auch das

Gedankenverhältniß von v. 22 zu v. 24 klar. Nach dem Grundtypus, der durch das ganze hoheprieſterliche Gebet hindurchgeht, verweiſt Chriſtus zuerſt auf das, was er für die zu erbittende Sache gethan hat. Die δόξα, die ihm der Vater hier auf Erden gegeben, hat er den Seinen mitgetheilt; aber er will mehr als das; er will, daß ſie einſt auch droben bei ihm ſeien und die volle Herrlichkeit ſchauen, die ihm der Vater dann droben gegeben haben wird kraft der Liebe, mit der er ihn vor Grundlegung der Welt geliebt hat. Doch hängt jene Annahme, die ſich nothwendig aus den Selbſtausſagen Chriſti ergiebt, keineswegs mit der Erklärung dieſer Stelle, die in dem δέδωκα αὐτοῖς immer etwas ſchwieriges behält, ſo zuſammen, daß ſie mit ihr ſteht und fällt.

§. 2. Wider Weizſaecker.

Wir haben abſichtlich das Selbſtzeugniß Chriſti bei Johannes zuerſt völlig ſelbſtſtändig dargeſtellt, ohne anders als bei einzelnen exegetiſchen Fragen auf abweichende Auffaſſungen Rückſicht zu nehmen. Allein daſſelbe iſt kürzlich ebenſo eingehend und ebenſo ausdrücklich für ſich behandelt worden von Weizſaecker*) und wir können es um ſo weniger umgehen, uns mit dieſer Arbeit auseinanderzuſetzen, als wir einerſeits vielfach und bis in exegetiſche Einzelheiten hinein mit ihr übereinſtimmen, andrerſeits ebenſo entſchieden ihrem Grundgedanken widerſprechen müſſen.

Es handelt ſich zwiſchen uns zunächſt um die beiden Hauptfragen, aus welcher Quelle das höchſte Wiſſen Chriſti über ſeinen Vater ſtammt und ob wir in Chriſti Ausſagen über ſich ſelbſt die Erinnerung an ein vormenſchliches Daſein nachweiſen können. Weizſaecker hat ſelbſt eine Reihe der ſchlagendſten Stellen S. 171—74 zuſammengeſtellt, hat ſelbſt gelegentlich die Art, wie ſie ſich gegenſeitig oder durch ihren Zuſammenhang im Sinne unſrer Auffaſſung zu erklären ſcheinen, zugeſtanden; dennoch behauptet er, daß ſie, genau genommen, nicht beweiſen, daß Chriſti höchſte Erkenntniß aus der Erinnerung an ein jenſeitiges und vorweltliches Da-

*) Vergl. Jahrbücher für deutſche Theologie II. 1857. S. 154 ff.: Das Selbſtzeugniß des johanneiſchen Chriſtus.

sein herrührt. Wir haben einzelne Einwendungen, die er gegen die hergebrachte, von uns vertretene Auffassung dieser Stellen erhebt, schon oben gelegentlich, ohne ihn ausdrücklich zu nennen, berücksichtigt. Hier wollen wir nur noch darauf aufmerksam machen, mit welchen exegetischen Mitteln er es versucht hat, die Beweiskraft jener Stellen zu entkräften. Er geht aus von der Stelle 8, 23, deren hohe Bedeutung er S. 174 selbst hervorgehoben; aber weil dort Christus den Juden gegenüber von einer Aussage über die Verschiedenheit ihres Ursprungs zu einer Aussage über die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtung übergeht, welche er 15, 19. 17, 14. 16 auch seinen Jüngern vindicirt, so meint Weizsaecker dadurch berechtigt zu sein, auch jenen ersten Ausspruch in diesem Sinne zu nehmen (S. 186), während er doch, wie wir gezeigt, weder in seinem Wortlaut, noch in seinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, worauf er sich bezieht, eine solche Deutung zuläßt. In ähnlicher Weise soll S. 192 das Gewicht der Stelle 3, 13 entkräftet werden durch das ἡμεῖς in v. 11. Auch wir haben im zweiten Abschnitt S. 111 gezeigt, daß in dieses Wir der Täufer eingeschlossen ist; aber in v. 11 handelt es sich auch nur um die ἐπίγεια. Erst v. 12 schreitet Christus von da zu den ἐπουρανίοις fort und hier, wo also die Stelle allein für unsre Frage Bedeutung gewinnt, redet er lediglich von seiner Person. Weizsaecker selbst muß zugestehen, daß sich jene in der Mehrheit gehaltene Aussage von den Worten, welche bestimmter nur ihm persönlich angehören, unterscheidet. Endlich ist er selbst nicht abgeneigt, 17, 5 durch 17, 24 zu schwächen (S. 190). An andern Stellen bringt er gar ganz entlegene Stellen zusammen, um eine klare durch eine vermeintlich dunklere aufzuheben. So soll das bereits oben widerlegte Bedenken gegen 8, 38 uns an der Sicherheit der gangbaren Auslegung des Wortes 6, 46 irre machen (S. 192), so soll bei 7, 29 und 10, 30 durch 14, 9. 10 erwiesen werden, daß es sich dort um eine Gemeinschaft der Lebenserweisung, nicht des Wesens handelt (S. 187). Daß dabei die beiden letztgenannten Stellen ganz richtig gefaßt sind, ergiebt sich aus unsrer Darstellung; aber was damit die Stelle 7, 29 zu thun hat, vermag ich nicht abzusehen. Wenn er in Cap. 6. v. 27 aus v. 63 erklärt, so ist das unstreitig ganz richtig; aber wenn er nun die Bedeutung dieses Capitels

durch die Behauptung ſchwächen will, daß darin ſchwer zu unterſcheiden ſei, was wirklich von der Perſon Chriſti und was von der in ihr geoffenbarten und mitgetheilten göttlichen Lebensſubſtanz geſagt iſt (S. 187), ſo überſieht er ganz, daß die Rede erſt durch das Verlangen der Juden nach Brodt vom Himmel (v. 31) die Wendung bekommt, daß Chriſtus nun nicht mehr ſein Wort, ſondern ſich ſelbſt, den vom Himmel gekommenen, als das Brodt des Lebens darſtellt, das der Vater in ihm (— nicht durch ihn, wie Weizſaecker ſagt. Vergl. v. 32. 33. 35 —) giebt, daß alſo grade der Gedanke des himmliſchen Urſprungs ihn anregt, von der durch ihn mitgetheilten Sache auf ſeine Perſon überzugehen. Bei andern ſehr wichtigen Stellen, die wir durch ihren Zuſammenhang und ihre Parallelſtellen völlig ſicher erklären können, begnügt ſich Weizſaecker damit, daß ihr Sinn nicht genau zu ermitteln ſei, daß ſie kein völliges Licht geben (S. 188) und zieht ſich ſo endlich auf die beiden Stellen 8, 58. 17, 5 zurück, wo er die Beziehung auf ein Vorherdaſein nicht mehr beſtreiten kann und will. Nur ſollen dieſe Ausſagen nicht die Grundlage des Selbſtbewußtſeins Chriſti, ſondern die Spitze einer fortſchreitenden Selbſterkenntniß bilden, ſollen prophetiſche Blicke ſein in die eigene ewige Weſenheit, in die reale Ewigkeit ſeines höheren Seins, das aber keineswegs als perſönliches gedacht iſt. Dieſelbe Unbefangenheit aber, welche den Verfaſſer nöthigt, in ſeinen Zugeſtändniſſen ſo weit zu gehen, treibt nothwendig noch einen Schritt weiter. Giebt man einmal eine wirkliche vorweltliche δόξα zu, wie es Weizſaecker S. 191 thut, ſo kann dieſe nur ebenſo perſönlich gedacht ſein, wie die, welche Chriſtus für ſeine Perſon in der Zukunft erwartet, wie denn auch die vorweltliche Liebe des Vaters (17, 24) nothwendig einen perſönlichen Gegenſtand dieſer Liebe vorausſetzt; und wenn er ſich, wie Weizſaecker S. 189 ſelbſt ſagt, ein wirkliches Sein vor Abraham zuſchreibt, und damit zugiebt, was ihm ſoeben von den Juden unterſtellt wurde, ſo kann dies Sein, mittelſt deſſen er trotz ſeiner noch nicht vollendeten 50. Lebensjahre Abraham geſehen hat, nur als ein perſönliches gedacht ſein. Steht aber auch nur an dieſen beiden Stellen das Bewußtſein Chriſti über ein vorgeſchichtliches Sein beim Vater feſt, ſo bieten dieſelben für die Richtigkeit unſrer Erklärung in allen übrigen Stellen eine entſcheidende

Gewähr und die Annahme, daß dort nur vereinzelte Spitzen einer fortschreitenden Selbsterkenntniß vorliegen, hat nichts mehr für sich. Was hilft es überhaupt an dieser oder jener, ja an jeder einzelnen Aussage Christi über sich selbst etwas zu bemängeln, da doch ihr innerer Zusammenklang immer wieder auf die einzig richtige Auffassung hinweist.

Aber hier berühren wir eben den Punkt, von welchem aus Weizsaecker gegen unsre Auffassung seine Hebel ansetzt. Er meint theils in dem, was Christus sagt, theils in dem, was er sagen müßte und doch nicht sagt, eine Reihe von Indicien gefunden zu haben, welche, wenn wir seine Aussagen nicht in innere Widersprüche verwickeln wollen, uns nöthigen, jene Stellen in einem andern Sinne zu fassen. Vieles, was er hier sagt, werden wir ihm bis zu einem gewissen Punkte zugeben können. So geben wir zu, daß Christus sich keine göttlichen Eigenschaften beilegt (S. 168), soweit er nemlich von seinem irdisch-menschlichen Sein auf Grund seiner göttlichen Sendung redet, nur daß wir eben gesehen haben, wie er in diesem menschlichen Sein das Bewußtsein hatte eines Seins, das er vor aller Creatur in göttlicher Herrlichkeit gehabt hatte. Wir geben zu, daß Christus sich in einer durchgängigen Unterordnung unter den Vater weiß, die sich selbst in die himmlische Zukunft Jesu erstreckt — obwohl wir die Erklärung, die der Verfasser S. 170 von den Stellen 5, 28. 14, 28 giebt, nicht billigen —; aber wir schließen eben daraus, daß wir mit Recht oben gezeigt haben, wie diese Unterordnung mit dem Sohnesverhältniß als solchem gegeben ist, und dem Höchsten, was dieses Sohnesverhältniß uns über sein uranfänglich göttliches Wesen erkennen lehrt, keinen Abbruch thut. Wir stimmen vollkommen mit dem überein, was Weizsaecker S. 178. 79 darüber ausführt, daß Christus die großen und erhabenen Werke, die er auf Erden thut, nicht einer ihm eigenen Kraft seiner göttlichen Natur zuschreibt, sondern sie ganz für Werke des Vaters erklärt, nur daß wir nachgewiesen haben, wie der Vater ihm eben diese Werke gegeben, um zu bezeugen, daß er der Sohn sei, welchem der Vater alles zu thun giebt, was er selbst thut, und um ihm auf Erden die gottgleiche Ehre zu verschaffen, die ihm vermöge seines ursprünglichen Wesens zukommt. Ebenso ist es nun auch in gewissem Sinne

richtig, daß der johanneiſche Chriſtus hier auf Erden keine ihm eigene Herrlichkeit hat, daß die Herrlichkeit, die er hat, ihm nur durch Uebertragung vom Vater aus zu Theil wird (S. 180), aber er kann doch dieſe δόξα nur mitgetheilt erhalten, weil er ſie urſprünglich beſeſſen hat und ſie wieder zu erlangen beſtimmt iſt. Daß in ihm damit nur die δόξα des Vaters offenbar wird, iſt nicht richtig, es iſt die δόξα des gottgleichen Sohnes, die dadurch an ihm offenbar werden ſoll. Die Stelle, auf die Weizſaecker jene Auffaſſung gründet (13, 31), gehört ebenſo wie 12, 23. 17, 10 ſtrenge genommen nicht hierher, weil ſie nur von der Verherrlichung unter den Menſchen redet, welche in der Anerkennung ſeines wahren Weſens liegt, aber freilich darum eben ein δόξα dieſes Weſens vorausſetzt, welches in ſeiner Herrlichkeit erkannt wird. Dagegen erklärt er 17, 22 ganz richtig, ſo wie wir es S. 229. 30 erklärt haben, von einer δόξα, die Chriſto im irdiſchen Leben gegeben, nur daß er völlig unberechtigt aus dem Parallelismus des Ausdrucks v. 8 folgert, daß damit nur die Berufsausrüſtung durch das Wort Gottes gemeint ſei. Vollkommen richtig iſt es, daß der Glaube und die Erkenntniß Chriſti nur darum nothwendige Bedingung des Heils iſt, weil Chriſtus der Mittler dieſes Heils iſt (S. 184); aber dieſes Mittlerthum iſt bedingt durch die in ihm, in ſeiner *Perſon* gegebene Offenbarung Gottes, ſo daß daraus nichts gegen das urſprünglich göttliche Weſen dieſer Perſon folgt. Uebrigens ſei noch bemerkt, daß Weizſaecker aus 16, 23—27 mit Unrecht ſchließt, daß die Mittlerthätigkeit Chriſti ein Ende nehmen wird (S. 183. 84). Denn 16, 25 ſagt nicht, daß er ihnen einſt den Vater vollkommen offenbart *hat*, ſondern daß er ihnen denſelben dann bildlos und vollkommen *offenbart*, wie er es jetzt wegen ihrer Schwachheit (16, 12) noch nicht konnte und daß ſie dadurch dann die rechte παῤῥησία zum Vater empfangen werden, die jeder wahrhaft Gläubige empfängt (Vergl. I, 5, 14).

Es liegt den meiſten dieſer Einwürfe die Vorausſetzung zu Grunde, daß alles, was auf ein echt menſchliches Weſen Chriſti hinweiſt, einen Widerſpruch mit jener Erinnerung an ein urſprünglich göttliches Sein bildet. Inſofern würde auch alles hierher gehören, was der Verfaſſer in einem andern Zuſammenhange ſpäter über das Fortſchreiten der ſittlichen Selbſtbewährung Chriſti ſagt

(S. 196). Wir stimmen dem Verfasser überhaupt darin vollkommen bei, daß die Aeußerungen der wirklichen Menschheit und ihres eigenthümlichen Lebens in unserm Evangelium keineswegs zurücktreten, vielmehr zum Theil stärker ausgedrückt, und lebendiger veranschaulicht werden, als in den andern Evangelien (S. 175). Allein daß Christus sich bei dem Bewußtsein seines vorzeitlichen Seins in der göttlichen Herrlichkeit in dieser Welt fremd fühlen mußte (S. 174), das ist doch eben nur eine Voraussetzung, die wir herzubringen und die wir aufgeben müssen, wenn sich doch einmal thatsächlich jene zwei Arten von Aussagen Christi über sich selbst finden, die, wie wir gezeigt, überall so mit einander verbunden sind, daß sie für den Redenden keinen Widerspruch involviren konnten, vielmehr für ihn in dem Bewußtsein seiner göttlichen Sendung, die ihn auf die Erde herab und in die menschliche Stellung hineingeführt hatten, zusammengingen. Freilich vermißt nun Weizsaecker S. 176 grade jede Andeutung, daß Christus sich dieser Lebensänderung als seiner eigenen freiwilligen That bewußt ist. Wir könnten uns dem gegenüber auf 6, 38 berufen, wo er doch deutlich angiebt, daß er, um seines Vaters Willen zu erfüllen, vom Himmel herabgestiegen ist, wie er denn auch oft genug von seinem Kommen redet, ohne der Sendung des Vaters grade zu gedenken (Vergl. z. B. 16, 27. 28.). Allein wir müssen es durchaus in Abrede stellen, daß es „ganz innerhalb seiner nächsten Aufgabe lag, die Weise und Beweggründe seines Kommens zu offenbaren." Er war gekommen, seinen Vater zu offenbaren und eben weil sich in seiner Sendung die höchste Liebe des Vaters offenbarte, hat er sein Kommen gewöhnlich als seine Sendung vom Vater dargestellt. Alles, was er über sich und seine Person aussagte, diente ja auch, wie wir gesehen, immer wieder nur dazu, in ihm den Vater erkennen zu lassen und wenn er sein Sterben als einen freien Entschluß darstellte, um die ganze Liebe, die sich darin offenbarte, und in der er nur die Offenbarung des göttlichen Liebeswesens vollendete, anschaulich zu machen, so konnte er dies eben nur, weil in seiner irdisch-menschlichen Stellung zu Gott ihm der göttliche Wille als eine ἐντολή gegenüber stand, welche er mit freiem Entschlusse erfüllen konnte, während in jenem ursprünglichen Sein bei Gott und in Gott sein Wille so sehr der Wille seines Vaters war, daß

hier eine ſolche Scheidung für den, welcher ſein weſentliches Verhältniß zu Gott erkannt hatte, gar keine Bedeutung mehr hatte. Von welcher Seite man alſo die Sache auch anſehe, nie können wir berechtigt ſein, ſolche Ausſagen von Chriſto über die Freiwilligkeit ſeines Kommens zu verlangen und daran als Bedingung das Anerkenntniß ſeines urſprünglichen Seins bei Gott zu knüpfen; daß aber Stellen wie 7, 28. 8, 42 nur die Eigenmächtigkeit, nicht die Freiwilligkeit ſeines Kommens ausſchließen, kann Weizſaecker doch nicht im Ernſte in Abrede ſtellen. Dagegen verlangt Weizſaecker weiter, Chriſtus hätte mehr in Anſchauungen der jenſeitigen Welt und der himmliſchen Dinge ſich bewegen müſſen, wenn er dorther kam (S. 176). Nach den Stellen zu urtheilen, in welchen Weizſaecker ſchwache Andeutungen davon findet, wünſcht er nähere Nachrichten über das Engel- und Dämonenreich, überſieht dabei aber einerſeits, daß der Teufel mit ſeinen Dämonen dem κόσμος οὗτος angehört, deſſen Herrſcher er iſt und andrerſeits wieder das Eine, daß Chriſtus gekommen iſt, ſeinen Vater zu offenbaren, aber nicht, über allerlei andre himmliſche Dinge Auskunft zu geben. Endlich verlangt Weizſaecker S. 177, Chriſtus hätte ſein Eigenthumsrecht an die Welt, welches ihm an und für ſich zukam, in Anſpruch nehmen müſſen. Allein er nimmt ja nicht einmal das Eigenthumsrecht ſeines Vaters ihr gegenüber in Anſpruch; denn 17, 6 bezieht ſich, wie wir geſehen haben, auf innere Zugehörigkeit, nicht auf äußere Eigenthumsrechte, und eine ſolche kennt ja auch Chriſtus ſich gegenüber bei denen, die ſchon, ehe er kommt, ſeine Schaafe ſind (10, 16. 26). Daß ihm Gott aber alle die gegeben hat, bei denen ſein Wirken Erfolg hat, das folgt, wie wir ſchon im zweiten Abſchnitte §. 5 geſehen haben, aus der göttlichen Beſtimmung, die über dem Leben des Gottgeſandten κατ' ἐξοχήν natürlich im höchſten Sinne beſtändig waltete, da ſie durch daſſelbe ja ihre Heilszwecke an der Welt hinausführen wollte. Kurz wir können in all dieſen Einwendungen keinen ausreichenden Grund erkennen, von der einfachſten Auslegung jener Stellen, von denen wir ausgingen, abzuweichen.

Unbefriedigend iſt aber auch, was der Verfaſſer an die Stelle der aus dieſer Auslegung ſich ergebenden Auffaſſung ſetzen will. Die Vorſtellung von einer Reihe einzelner fortſchreitender Offen-

barungen, die er aus 5, 19. 20 sowie aus 1, 52 (S. 194. 95) entwickelt, ist völlig grundlos, weil beide Stellen von den Werken reden, die der Vater dem Sohne zu thun zeigt oder thun hilft; also nichts über den Ursprung seiner vollkommenen Gotteserkenntniß aussagen können. Wir stimmen dem völlig bei, was der Verf. bei dieser Gelegenheit über 2, 4. 7, 8. 11, 6 bemerkt, daß Christus bei all seinem Thun erst den Wink und Willen seines Vaters erwartet; aber auch hier handelt es sich ja gar nicht um ein höheres Wissen, sondern um das Handeln nach der ἐντολή dessen, der ihn gesandt hat und ihm den Weg zur Ausführung seines Berufs vorzeichnet. Daß aber das eigenthümliche Aufsteigen zu immer höheren und umfassenderen Gedanken in seinen Reden und Gesprächen sich überall ungleich leichter erklärt als durch „eine Wirkung fortschreitender Eingebung", kann jede genauere exegetische Analyse derselben unschwer zeigen. Wenn nun aber schließlich die Grundlage des ursprünglichen Verhältnisses Christi zu Gott, welche diese fortschreitende Offenbarung voraussetzt, die Mittheilung des beseligenden, Gott vollkommen offenbarenden λόγος Gottes sein soll (S. 196—98), so ist damit wenigstens nichts bezeichnet, was die spezifische Eigenthümlichkeit Christi ausdrückt. Denn der λόγος Gottes war, wie Weizsaecker selbst zugiebt, auch in der Schrift A. T's. (5, 38) und ist auch an die Propheten des A. T's. ergangen (10, 35). Ist also der λόγος θεοῦ, den Christus verkündet, die volle Gottesoffenbarung, so ist er es nur darum, weil seine vollkommene Gotteserkenntniß den Inhalt desselben bildet und das führt uns immer wieder auf diese und die Frage nach ihrem Ursprung zurück. Daß Christus wirklich diesen λόγος Gottes, der ihm anvertraut ist, von seiner Verkündigung unterscheidet, hat Weizsaecker durch 8, 43, wo sich λαλία und λόγος wie Form und Inhalt unterscheiden, nicht erwiesen. Wir haben oben bereits gesehen, daß alle Verkündigung Christi, sofern sie von ihm als dem Gottgesandten ausgeht, auf einer ἐντολή Gottes beruht, und darum ihm zum Verkündigen gegeben ist, wenn auch der Inhalt derselben seiner ursprünglichen Gotteserkenntniß entstammt; wie jedes Wort eines Gottgesandten kann und muß sein Wort aber selbst als das Wort Gottes bezeichnet werden.

Es ist nicht unsre Aufgabe, uns auf die feinen und lehrreichen

chriſtologiſchen Excurſe unſers Aufſatzes näher einzulaſſen. Die bibliſche Theologie hat lediglich den Thatbeſtand der Schriftausſagen, hier der Selbſtausſagen Chriſti feſtzuſtellen, ſie muß es der Dogmatik überlaſſen, denſelben dogmatiſch zu verwerthen und zum Verſtändniß zu bringen. Eben darum aber können wir noch eine Bemerkung nicht zurückhalten. Es war gewiß ein kühner Vorwurf, den der Verfaſſer ſich gewählt, das Selbſtbewußtſein Chriſti uns geſchichtlich zu vergegenwärtigen (S. 163), aber es fragt ſich, ob eine ſolche Aufgabe überhaupt durchführbar iſt. Das Selbſtzeugniß Chriſti im vierten Evangelium, ſo reich es iſt, hat doch nirgends die Abſicht, uns einen Blick in die Tiefen dieſes Heiligthums thun zu laſſen. Den Glauben erwecken will es, den Glauben an den Sohn Gottes oder an die Offenbarung Gottes in Chriſto. Daraus folgt von ſelbſt, wie gewagt es iſt, aus dieſen ſeinen Ausſagen „die eigentliche Höhenlage ſeines Selbſtbewußtſeins“ (S. 171) erkennen zu wollen, oder zu entſcheiden, ob das Bewußtſein eines urſprünglichen Seins bei Gott oder ſeine irdiſch-menſchliche Berufsgewißheit die Grundlage deſſelben bildet. Wie Chriſti Ausſagen bei Johannes geſchichtlich vorliegen, bildet, wie wir gezeigt haben, überall das Bewußtſein ſeiner göttlichen Sendung in ihnen den Ausgangspunkt, aber ſobald Chriſtus dieſen Gedanken *näher* entwickelt, gehen ſeine Ausſagen auseinander in die über ſein einzigartiges Verhältniß zum Vater, das in die Ewigkeit ſeines Herrlichkeitsſtandes bei Gott hinaufweiſt, und in die über ſeine geſchichtlich-menſchliche Stellung zum Vater. Dennoch widerſprechen ſich beide nicht, weil eben ſeine Sendung für ihn ein Herabſteigen aus jenem urſprünglichen Sein in dies irdiſch-menſchliche iſt. Allein alle dieſe Ausſagen ſind ja gelegentliche, von beſtimmten Anläſſen ausgehende, zu beſtimmten Zwecken hinführende, ſelbſt ſein hoheprieſterliches Gebet iſt ja in dieſe beſtimmte Form gefaßt mit Rückſicht auf die anweſenden Jünger (17, 13). Dieſen geſchichtlich-beſtimmten Ausſagen das Geheimniß des Selbſtbewußtſeins Chriſti ablauſchen wollen, iſt eine gewagte, ſchwerlich befriedigend zu löſende Aufgabe, weil wir nirgends ein Wort Chriſti haben, bei dem man daran denken könnte, daß es den ganzen Umfang ſeines Selbſtbewußtſeins rein an ſich zu enthüllen bezweckte. Kann es alſo auch der Dogmatik nicht erſpart bleiben, an der Löſung des Räthſels zu

arbeiten, das uns jene Selbſtausſagen Chriſti über die Natur ſeines Selbſtbewußtſeins ſtellen, ſo muß doch jeder Verſuch, exegetiſch aus ihnen daſſelbe vollſtändig zu entwickeln, gar zu leicht in Einſeitigkeiten gerathen. An dieſer Aufgabe iſt unſers Bedünkens auch Weizſaecker geſcheitert, und unſer Verſuch, ihn zu widerlegen, ſoll nur dazu dienen, das Reſultat der bibliſch-theologiſchen Unterſuchung über das Selbſtzeugniß Chriſti bei Johannes zu wahren gegen derartige Verſuche, die, wie der vorliegende zeigt, ſo leicht Gefahr laufen, den wirklichen Thatbeſtand zu verdunkeln.

§. 3. Die ſogenannte johanneiſche Logoslehre.

Gehen wir nun über zu den chriſtologiſchen Vorſtellungen des *Apoſtels* ſelbſt, wie ſie ſich auf Grund dieſer Selbſtausſagen Chriſti und der ganzen Anſchauung des Lebens Chriſti gebildet haben, ſo haben wir ſchon im zweiten Abſchnitt §. 6 nachzuweiſen Gelegenheit gehabt, daß Johannes von dem Satze ausgeht: Jeſus iſt der Meſſias, und eben damit der Sohn Gottes im höchſten Sinne (Ev. 20, 31. Vergl. I, 5, 1 mit I, 4, 15. 5, 5). In ihm hat Gott ſeinen eingeborenen Sohn in die Welt geſandt (I, 4, 9. 10. 14), und dieſer eingeborene Sohn, der jetzt wieder zu ſeinem Vater heimgekehrt, in dem Schooß des Vaters iſt, hat den bis dahin von Niemand unmittelbar geſchauten Gott kund gemacht (Vergl. Ev. 1, 18 und dazu Meyer).

So weit gehen die Ausſagen des Apoſtels einfach aus von der Thatſache der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti, wie ſie ſich im Lichte ſeines Selbſtzeugniſſes in Wort und Werk ihrer Bedeutung nach zu verſtehen giebt. Allein wenn nun Johannes dabei nicht ſtehen bleibt, wenn er ſich mit ſeiner Contemplation hineinverſenkt in jenes ewige göttliche Sein des Sohnes, wenn er am Eingange ſeines Evangeliums von vornherein den durch dieſe Contemplation gewonnenen Geſichtspunkt hinſtellt als denjenigen, von welchem aus die ganze irdiſche Geſchichte Chriſti betrachtet werden ſoll, ſo haben wir doch hier unſtreitig den Anfang einer chriſtlichen Spekulation. Freilich muß man dabei nicht an eine aprioriſtiſche Spekulation denken; denn der Ausgangspunkt für dieſelbe iſt ja die Anſchauung des Göttlichen, das ſich in der geſchichtlichen Erſchei-

nung Chriſti kund gab. Man muß auch nicht an eine Spekulation denken, welche mittelſt einer dialektiſchen Gedankenbewegung von einem zum andern fortſchreitet, ſondern es iſt eine Spekulation, welche durch contemplative Vertiefung in dieſen Ausgangspunkt denſelben ſich immer vollſtändiger zur Anſchauung zu bringen ſucht; aber indem ſie nun von dieſer Betrachtung des ewigen Seins des Sohnes beim Vater zur Betrachtung ſeines irdiſchen Lebens zurückkehrt, wird dieſe doch nothwendig eine andere als die rein hiſtoriſche Betrachtungsweiſe deſſelben, und ich wüßte nicht, wie dieſer Gegenſatz treffender zu bezeichnen wäre, als wenn man die johanneiſche die ſpekulative nennt.*)

Charakteriſtiſch iſt für dieſe johanneiſche Contemplation auch dies, daß der innerſte Trieb zu derſelben nicht von einem theoretiſchen Intereſſe, ſondern von einer praktiſchen Lebenserfahrung ausgeht. Von dieſem Geſichtspunkte aus haben wir bereits im erſten Abſchnitt §. 4 den Eingang des erſten johanneiſchen Briefes erklärt. Das Leben iſt in Chriſto erſchienen (I, 1, 2), nicht nur ſofern er das Leben gebracht hat, ſondern auch ſofern in ihm das wahre geiſtige Leben zur Anſchauung gekommen iſt. Welches iſt nun dieſes wahre Leben, das der Vater dem Sohne gegeben hat (Ev. 5, 26), damit er es in ſeiner lebenerweckenden Thätigkeit den Menſchen mittheile (Ev. 5, 21); das der Sohn hat um des lebendigen Vaters willen, der ihm ſein Leben mitgetheilt hat (Ev. 6,57), damit er, der das lebendige Brodt iſt (Ev. 6, 51), es nun wieder der Welt mittheile? Es iſt nichts anders als die volle Erkenntniß Gottes ſelbſt, jene unmittelbare lebensvolle und lebendigmachende Anſchauung von Gott, die vor ihm kein Menſch gehabt hat (Ev. 1, 18) und die die Apoſtel nun in Chriſto geſehen haben, ſo daß ſie nun bezeugen und verkündigen können dies wahre ewige Leben (I, 1, 2). Als ein ewiges können ſie es bezeugen; denn darauf gingen ja alle Ausſagen Chriſti über jene ſeine einzigartige Gotteserkenntniß hinaus, daß dieſelbe herrühre aus einem Sein beim Vater, das er droben gehabt vor Grundlegung der Welt. Es war alſo dies ewige Leben in Chriſto bereits, als er noch beim Vater war, ja es war ſelbſt beim Vater (ἥτις ἦν πρὸς τὸν

*) Dies gegen Riehm, der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. 1858. S. 270. Anm. 1.

πατέρα I, 1, 2), war von Ewigkeit her nicht im Vater, in der Tiefe des göttlichen Selbstbewußtseins verschlossen, sondern es war von Ewigkeit her auch dem Sohne mitgetheilt, der beim Vater war, und somit in lebendigem Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater. Aber auch so war es noch für die Welt verschlossen und unsichtbar; denn der Sohn, der vor Grundlegung der Welt beim Vater war, gehört eben nicht zur Welt. Darum ist es erst erschienen in ihm, als er zur Erde gekommen, ist nun den von ihm erwählten Zeugen kundbar geworden (καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν), damit sie es aller Welt bezeugen und verkündigen können.

So verkündigen sie denn nun, was von Anfang war und was ihnen in jeder Form sinnlicher Wahrnehmung — hörbar, sichtbar, betrachtbar, betastbar geworden (I, 1, 1). Was meint der Apostel damit? Unstreitig nicht den Sohn Gottes selbst; denn woher sollte er den so wunderlich neutrisch bezeichnen? Auch wäre ja dann v. 1 etwas anderes als Objekt der Verkündigung in Aussicht genommen, als v. 2 genannt ist. Es muß der Sache nach dasselbe sein, was v. 2 als ursprünglich beim Vater gewesen und geschichtlich erschienen bezeichnet ist, nur der Form nach noch nicht in der concreten Vorstellung des ewigen Lebens gedacht, sondern noch mehr in abstracto als das, was das ewige Wesen des Sohnes ausgemacht hat und doch in einer handgreiflichen geschichtlichen Erscheinung kundbar geworden ist. Denn Objekt der evangelischen Heilsbotschaft ist der Sohn Gottes eben insofern, als von Ewigkeit her in ihm das wahre, ewige Leben war und dieses Leben nun in seiner geschichtlichen Erscheinung kundbar geworden ist, welche die Mittheilung desselben vermitteln kann. Dieses Wesen des Sohnes Gottes ist es, was der Apostel von vornherein als Inhalt der apostolischen Verkündigung in den Blick gefaßt hat, und um den Gegenstand dieser Verkündigung in ein Wort zusammenzufassen, ändert er nun den Ausdruck und setzt an die Stelle des relativischen Objektssatzes περί c. gen. Was aber dieser Genitiv bezeichnet, kann, wie wir schon im ersten Abschnitt S. 35 zeigten, nichts anderes sein, als was der Inhalt jenes relativischen Objektssatzes ist. Bezeichnete dieser das Wesen des Sohnes Gottes, so soll eben dasselbe durch den Ausdruck: ὁ λόγος τῆς ζωῆς bezeichnet werden. Denn nicht nur das macht das Wesen des Sohnes

Gottes aus, daß er das ewige Leben in sich hat, sondern daß er fähig ist, es der Welt mitzutheilen und wie eben darum in jenem Relativsatze neben sein uranfängliches Sein seine geschichtliche Erscheinung gestellt war, so bezeichnet ihn dieser Ausdruck als das zum Leben gehörende, fürs Leben nothwendige Wort, ohne welches es kein Leben geben kann. Daß es zur Mittheilung des Lebens der wahren Gotteserkenntniß an die Welt eines Wortes bedarf, welches der Welt Gott offenbart, sahen wir schon S. 35 aus Ev. 6, 68. 63. Das aber ist das Wesen des Sohnes Gottes, daß er nicht nur Worte des ewigen Lebens gebracht hat, sondern selbst das Wort des Lebens ist, weil er nicht nur durch seine Worte, sondern in seiner Person selbst Gott verkündigt und offenbart, also das ewige Leben der wahren Gotteserkenntniß vermittelt hat, wie ja denn auch sein Wort selbst sich fast ausschließlich um seine Person und die darin gegebene göttliche Offenbarung dreht, er also so zu sagen Subjekt und Objekt seines Wortes zugleich ist, ganz wie er nicht bloß der Träger der Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst ist. Daß dies Wort das Leben in sich selbst hat, liegt im Ausdrucke an sich nicht; aber indem der folgende Vers 2 sagt, daß das Leben selbst erschienen sei, ist damit hinreichend angedeutet, daß dieses Wort es in sich trug, daß es also ein selbstlebendiges, ein persönliches war. Dieses persönliche Wort, das Leben mittheilen kann, weil es Leben in sich trägt, ist es also, was von Anfang war und was in einer geschichtlichen Erscheinung kundbar geworden ist. So hat der Apostel das Wesen des Sohnes Gottes auf einen treffenden Ausdruck gebracht und wir sehen in unsrer Stelle gleichsam noch deutlich vor uns, wie dieser Ausdruck in der Contemplation des Apostels entstand, weil wir ihm inmitten der Vorstellungen begegnen, mit denen er aufs Innigste verbunden ist.

Wenden wir uns von hier zum Prologe des Evangeliums, so heißt es dort 1, 1 von diesem Worte, daß es im Anfang, d. h. in absolutem Sinne, also von Ewigkeit her war, was wir schon aus I, 1, 1 wissen. Es heißt ferner von ihm, daß es bei Gott war, was wir ebenfalls schon aus I, 1, 2 wissen, da wir gesehen, daß das ewige Leben, welches beim Vater war, eben das Leben war, welches das Wort des Lebens in sich trug. Man bemerkt wohl nicht mit Unrecht, daß durch das πρός c. acc. statt

παρά c. dat. der lebendige Gemeinſchaftsverkehr angedeutet iſt, in welchem das Wort als perſönliches mit Gott ſtand und nicht mit Unrecht ſagt Koeſtlin a. a. O. S. 90, von einem bloßen Worte, einer Kraft Gottes hätte ſich das Sein bei Gott von ſelbſt verſtanden. Das liegt ja aber eben darin, daß es Leben, nemlich geiſtiges Leben in ſich hat, welches nur perſönlich gedacht werden kann. Daher auch I, 1, 2, wo von dem Sein dieſes Lebens beim Vater die Rede iſt, eben jenes πρός ſteht. Nur wird dieſe Andeutung in unſerm Zuſammenhange erſt durch das ganz verſtändlich, was v. 4 weiter über das Weſen dieſes Wortes geſagt iſt. Das dritte, was von dieſem Worte in Ev. 1, 1 ausgeſagt wird, iſt, daß es θεός d. i. göttlichen Weſens iſt. Es kann uns auch dieſes nicht wundern. Gipfelt doch das Evangelium darin, daß Thomas den Sohn Gottes ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου anruft (20, 28). Wie ſollte alſo das Wort, in welchem Johannes die ewige Weſenheit dieſes Sohnes Gottes anſchaut, nicht θεός ſein! (Vergl. I, 5, 20 und dazu die Erklärung im erſten Abſchnitt §. 4.)

Von dieſem ewigen, perſönlichen, gottgleichen Worte wird nun v. 2. 3 geſagt, daß es nicht nur im Anfang bei Gott war, ſondern dergeſtalt mitbetheiligt bei dem ſchöpferiſchen Thun Gottes, daß durch daſſelbe alles geworden iſt, was da geworden iſt, daß es alſo der Vermittler der Schöpfung (Vergl. 1, 10) iſt. Sodann folgt v. 4 eine neue Ausſage über das Weſen jenes Wortes, die wir ebenfalls bereits aus I, 1, 1. 2 kennen und ſchon bei der Erklärung von v. 1 ſupplirten, daß nemlich Leben, wahres, geiſtiges Leben der Gotteserkenntniß in dieſem Worte war, und daran ſchließt ſich dann das Nähere über das Verhältniß des Wortes zu der Menſchheit in der Ausſage, daß dieſes in dem Worte vorhandene Leben das die Menſchen erleuchtende Licht, daß es alſo der Vermittler aller Offenbarung war. Dieſe Stelle haben wir bereits im erſten Abſchnitt S. 38—41 ſo eingehend beleuchtet, daß wir darauf nur verweiſen dürfen. Weil das Wort aber das Offenbarungsprinzip iſt, ſo iſt von ihm vor Allem die Altteſtamentliche Offenbarung ausgegangen und darum wird das Volk, dem dieſelbe zu Theil geworden, Ev. 1, 11 ſein Eigenthum genannt, darum hat Jeſajas die Herrlichkeit des Gottesſohnes in ſeinem vorgeſchichtlichen Sein geſehen (12, 41), wie wir dies im zweiten Abſchnitt S. 126 näher

beſprochen haben. Und ſo redet ja auch Johannes Ev. 1, 14 von der göttlichen δόξα des Wortes ſelbſt, ganz wie Chriſtus ſich in ſeinem Sein beim Vater eine ſolche beigelegt (17, 5).

Damit überblicken wir den ganzen Umfang deſſen, was wir in den johanneiſchen Schriften als das Reſultat der Contemplation des Apoſtels über das vorgeſchichtliche Sein Chriſti finden. Im Grunde ſind es nur drei Punkte, an welchen dieſelbe über das hinausgeht, was ſie unmittelbar aus der Anſchauung und dem Selbſtzeugniß Chriſti empfangen hatte. Zuerſt daß ſie das Weſen des Sohnes in ſeinem vorgeſchichtlichen Sein in die Vorſtellung des Wortes zuſammenzufaſſen ſucht; ſodann, daß ſie dieſes Wort ſeinem Weſen nach und von Anbeginn an als Offenbarungsprinzip denkt; endlich daß ſie in ihm das ſchöpferiſche Prinzip ſieht. Fragen wir nun, was den Apoſtel bewog, an dieſen drei Punkten mit ſeiner Spekulation noch über das in Chriſti Worten gegebene hinauszugehen, ſo kann der Antrieb dazu nur im Alten Teſtamente liegen, das wir im zweiten Abſchnitte neben der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti als die zweite Quelle ſeiner Lehranſchauungen kennen gelernt haben. Nichts war doch natürlicher, als daß der im A. T. mit ſeiner ganzen religiöſen Anſchauung wurzelnde Apoſtel für die völlig neue Anſchauung von einem vor Grundlegung der Welt in göttlicher Herrlichkeit bei ſeinem Vater geweſenen gottgleichen Sohne eben dort einen Anknüpfungspunkt ſuchte. Nun bot ſich aber als ein ſolcher in der That nichts natürlicher dar, als die Vorſtellung vom Worte Gottes. Wie er in dem geſchichtlich erſchienenen Sohne Gottes die Offenbarung des Vaters erkannt hatte, ſo war es ja vor ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung im A. T. das Wort, wodurch ſich Gott offenbarte; wie er in dem geſchichtlich erſchienenen Sohne Gottes den Vermittler aller lebenſchaffenden göttlichen Wirkſamkeit geſchaut hatte, ſo hatte ja vor ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung Gott durch das Wort die Welt geſchaffen und erhalten; und wie geeignet dieſe Vorſtellung des Wortes war, um das Weſen Chriſti als des Vermittlers der lebenſchaffenden Gottesoffenbarung zu bezeichnen, haben wir bereits oben S. 242 geſehen. Nun enthielten alſo die Schriften, auf die Chriſtus immer als von ihm zeugend provozirt hatte (5, 39), nicht mehr bloß Zeugniſſe von ſeinem irdiſchen Sein behufs Aus-

richtung ſeines meſſianiſchen Berufes, ſondern auch Zeugniſſe von ſeinem vorgeſchichtlichen Sein beim Vater. Es kam nur darauf an, das Wort Gottes, von dem das A. T. ſo oft redete, zu erkennen als das ewige, perſönliche, gottgleiche Wort, ſo fand man auch im Alten Teſtamente den Sohn Gottes in ſeinem vorgeſchichtlichen Sein.

Dann aber waren jene beiden Punkte, in denen noch ſonſt die johanneiſche Spekulation über die Ausſagen Chriſti hinausging, von ſelbſt gegeben. Denn das Wort Gottes war ja an die Propheten ergangen (Jerem. 1, 4. 11) und von Jeſajas hieß es, daß er das Wort geſchaut hatte (Jeſaj. 2, 1). Es war alſo der ewige Sohn bereits der Offenbarungsmittler im A. T. geweſen und damit natürlich, wenn irgendwo ſonſt noch Strahlen der göttlichen Offenbarung hingefallen waren, auch dort. Aber von dieſem Worte hieß es ebenſo beſtimmt Pſalm 33, 6, daß dadurch die Welt gemacht ſei und davon gab ja die Erzählung in Gen. 1 mit ihrem immer wiederkehrenden: καὶ εἶπεν — καὶ ἐγένετο die anſchaulichſte Vorſtellung. Es mußte alſo jenes uranfängliche Wort der ewige Sohn geweſen ſein, durch den alles geworden iſt, was da geworden iſt und daß der Prolog des johanneiſchen Evangeliums ausdrücklich auf die Schöpfungsgeſchichte zurückweiſt, iſt ja wohl allgemein anerkannt. Man kann höchſtens noch fragen, woher Johannes dann nicht den ewigen Sohn als das Wort Gottes bezeichnete; allein es iſt klar, daß das von vornherein eine ſchiefe Vorſtellung gegeben hätte. Denn unter dem Worte Gottes verſteht man doch zunächſt eine von Gott ausgehende Aktion oder Wirkung; das aber war eben das Neue, was Johannes von der Anſchauung Chriſti und ſeinem Selbſtzeugniß mitgebracht hatte zu einem tieferen Verſtändniß des Alten Teſtaments, daß dieſes uranfänglich von Gott ausgehende Wort ein perſönliches ſei, das ſelbſt Leben in ſich hat. Wie wir nun ſahen, daß im Eingange des erſten johanneiſchen Briefs der ganze Zuſammenhang darauf führte, den Sohn Gottes nicht zunächſt als Perſon ſondern mit jener Weſensbezeichnung als das Wort des Lebens zu bezeichnen, ſo entſpricht es der ganzen Tendenz des Prologs, ebenfalls nicht von dem Sohne Gottes, ſondern von dem Worte anzuheben. Denn indem der Apoſtel ſein uranfängliches Weſen und die daraus folgende Wirkſamkeit beſchreiben will, um erſt daraus die richtige Betrachtungsweiſe für die Geſchichte des

erschienenen Gottessohnes festzustellen, lag ihm nichts näher, als eben jene Wesensbezeichnung zu gebrauchen, welche es von vornherein verständlich machte, wie man ihm die Vermittlung der Schöpfung und aller Offenbaruug zuschreiben konnte und welche die Anlehnung an das Alte Testament ermöglichte, die der Ausdruck des Prologs zeigt.

Wenn wir oben sagten, die Vorstellung des Wortes Gottes sei im Gebiete des Alten Testaments das Nächstliegende gewesen, woran Johannes die ihm offenbar gewordene Thatsache von dem ewigen Sein des Sohnes beim Vater anknüpfen konnte, so meinen wir das nicht in dem Sinne, als ob wir irgend bereits im A. T. eine Neigung zur Hypostasirung des Wortes fänden. In allem, was man als mehr oder weniger bedeutsame Vorbereitungen dafür bezeichnet hat, kann ich durchaus nichts anders als poetische Darstellungsformen finden und darüber geht meiner Ueberzeugung nach auch das nicht hinaus, was sich im Hiob und in den Proverbien, bei Jesus Sirach und Baruch über die Weisheit gesagt findet. Der höchste Punkt, bis zu welchem die beiden letztgenannten Apokryphen diese Weisheitslehre führen, ist die Aussage, daß die Weisheit in der Schrift (Sir. 24, 32. 33. Bar. 4, 1) und in den heiligen Institutionen Israels (Sirach 24, 14. 15) ihren Wohnsitz aufgeschlagen habe, eine Vorstellung, welche zeigt, wie weit die Verfasser von jeder Hypostasirung der Weisheit entfernt sind, und damit die richtige Auffassung der kühneren poetischen Wendungen, in welchen die Offenbarung dieser Weisheit in der Schöpfung Gottes vorgeführt wird, an die Hand giebt. Es konnte darum auch die Vorstellung der Weisheit trotz der scheinbar reicheren Handhaben, die sie für die Anknüpfung der Lehre von dem ewigen Gottessohne bot (Vergl. Prov. 8, 22. 23. 30), ihrem wesentlichen Gehalte nach dem Apostel um nichts näher liegen; dagegen war sie darum völlig ungeeignet, weil die Weisheit wohl bezeichnender Ausdruck für das in der Natur und Heilsgeschichte offenbar werdende Wesen Gottes ist, aber nicht für das Medium dieser Offenbarung selbst, wie das Wort Gottes. Dieses war und blieb der natürlichste Anknüpfungspunkt, den Johannes für seine Spekulation im A. T. fand, und daß sich von da aus die Resultate, zu denen er durch dieselbe kam, so ganz von selbst ergaben,

ist wohl der beste Beweis, daß wir darin die eigentliche Quelle seiner sogenannten Logoslehre gefunden haben.

Wir treten mit dieser Auffassung in den bestimmtesten Gegensatz zu denjenigen Darstellungen des johanneischen Lehrbegriffs, welche seine Logoslehre für das Resultat einer aprioristischen Spekulation über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt halten. Hienach gelangt man etwa zu der Vorstellung, die Frommann a. a. O. S. 137 ausspricht: „War also die philosophische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt das Ziel, welches Johannes zu erreichen trachtete, so war es natürlich, wenn sich seine Spekulation auf das Wort (λόγος) bezog, welches schon im A. T. als das Gott und die Welt Vermittelnde, jenen in dieser Offenbarende erschien, und dessen Idee durch das philosophische Judenthum mehr entwickelt und bestimmt worden war. Demnach konnte er wohl nach seiner Gnosis das Wort, als die Welt schaffende und Welt erhaltende Kraft Gottes, welches der Ausdruck des göttlichen Willens und, wie selbst aus Gott hervorgegangen, so auch die reinste Darstellung und Offenbarung seines Wesens war, als den Sohn ansehen, welcher, selbst Gott, mit dem Vater eins und in Liebe verbunden, von Ewigkeit her in der Gottheit existirte; und in der That hat durch seine christliche Gnosis unser Apostel das Problem, den Begriff eines persönlichen, über- und außerweltlichen und doch in der Welt überall wirksamen Gottes auf eine geistige und Gottes würdige Weise zu construiren, sehr befriedigend gelöst.“ Tiefer noch blicken wir in die Gedankenwerkstatt dieser Logosspekulation, wenn es S. 105 heißt: „Wenn in der Liebe immer zugleich eine Beziehung des liebenden Subjekts zu einem Andern gesetzt ist, so muß, da Gott Liebe ist, schon mit der Existenz Gottes selbst ein anderes gesetzt sein, gegen welches Gott die Liebe äußert, und mit welchem sich vereinigen und eins sein zu wollen, er den ursprünglichen Trieb in sich hat. Ohne ein solches Andere würde Gott nicht Liebe, und da Liebe sein Wesen ausmacht — nicht Gott sein können. Welches ist nun dieses Andere, mit welchem Gott eins sein, und durch welches er erst zu seiner Existenz kommen muß? Von dieser Frage nimmt der Pantheismus seine Berechtigung her, indem er sie dahin beantwortet, daß in der Welt der andere Faktor der Gottheit zu erkennen sei. Damit

tritt er dann aber freilich in vollkommenen Widerſpruch mit der bibliſchen Religionslehre, welche die Klippe des Pantheismus zu vermeiden und den reinen Theismus, jenem gegenüber, zu bewahren weiß durch die wichtige und einflußreiche Lehre vom Logos, die von dem Apoſtel Johannes unter allen neuteſtamentlichen Schriftſtellern am meiſten ausgebildet iſt.“ Dieſer Logos iſt nemlich nach Johannes „dasjenige, zwar von Gott perſönlich unterſchiedene, aber durch eſſentielle Einheit ihm gleiche Weſen, mit welchem Gott kraft der ihm weſentlich einwohnenden Liebe von Ewigkeit her ſo verbunden iſt, daß er in ihm ſich ſelber offenbar und ſeiner bewußt wird, welches in dem Begriffe der einen und einigen perſönlichen Gottheit als Gott, der Sohn, neben Gott, dem Vater, den einen nothwendigen Faktor bildet, und welches Gott mit Anderem, das nicht Gott iſt, vermittelt.“ (S. 134. 35).

Wir müſſen unſerm Apoſtel die Ehre, der Vorläufer dieſer modernen philoſophiſchen Spekulation geweſen zu ſein, die ihm hier vindizirt werden ſoll, ſchlechthin abſprechen, wie denn auch die Grundgedanken derſelben ſichtlich ohne jeden exegetiſchen Nachweis in ſeine Lehranſchauung hinein getragen werden. Höchſt treffend bemerkt Koeſtlin dagegen a. a. O. S. 85: „Johannes ſchickt den Gedanken, daß Gott die Liebe ſei, nicht als abſtrakten Grundgedanken ſeines Syſtems voraus, welcher die Poſtulate der Exiſtenz von Gegenſtänden dieſer Liebe enthielte, ſondern die Liebe Gottes kommt ihm, wie er ſelbſt ſagt (I, 4, 7 ff.), eben am Chriſtenthum oder daran, daß Gott einen Sohn hat und daß er ihn in die Welt ſchickt, zum Bewußtſein.“ Was er aber nun ſeinerſeits bietet, um die Geneſis des Logosbegriffs zu erklären, iſt eben ſo wenig haltbar. Er ſagt a. a. O.: „Der Begriff des Logos entſpringt dem Johannes nicht aus dem immanenten Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, ſondern aus ſeiner Idee vom ganzen Chriſtenthum. Dieſes iſt ihm die Mittheilung des die Welt liebenden, aber ſchlechthin über ſie erhabenen Gottes an dieſe durch Vermittlung eines zweiten göttlichen Weſens, das eben ſo ſehr mit Gott eins, oder unmittelbarer Gegenſtand der göttlichen Liebe als auch auf der andern Seite im Stande iſt, ſich in die Welt herabzulaſſen, was Gott ſelbſt nicht zukommt und ſo die Liebe Gottes auch in ihr zu verwirklichen“ (S. 85). Wir bemerkten ſchon bei andrer Gelegenheit, wie fern die Vorſtel-

lung eines verborgenen Gottes, „der mit dem Endlichen keine unmittelbare Verbindung eingeht“ (Vergl. S. 89), dem apostolischen Bewußtsein liegt. Wir verweisen hier nur darauf, wie Gott trotz seiner unmittelbar darauf (Ev. 6, 46) bezeugten Unerkennbarkeit 6, 45 ausdrücklich als der die Menschen das rechte Verständniß Christi lehrende erscheint, als der, welcher die Gläubigen zu Christo führt und ihm giebt (6, 44. 37. 39. 65), sowie darauf, wie in der Geburt aus Gott er recht eigentlich als der in den Menschen wirkende Faktor erscheint, wenn er auch nicht wirken kann, ohne daß er vorher durch Christum offenbart worden. Darin liegt ja deutlich, daß nicht irgend ein Moment im göttlichen Wesen selbst es ist, das ihn hindert, unmittelbar mit den Menschen in Berührung zu kommen und das ihn nöthigt, den Sohn zu *projiciren*, um etwa die Idee des Christenthums, deren Verwirklichung ihm selbst in seiner ewigen Abgezogenheit von der Welt nicht möglich ist, in diesem zu setzen (Vergl. Koestlin a. a. O. S. 86), sondern daß es nur das Bedürfniß der Menschen ist, das ihn treibt, den Sohn zu senden, damit er ihnen als Menschensohn (5, 27) menschlich nahe trete und so die Entscheidung der Menschen für oder wider das Heil ermögliche.

Was uns aber zu allen derartigen Versuchen von vornherein in einen prinzipiellen Gegensatz stellt, ist die Voraussetzung, daß der, um dessen Lehranschauung es sich hier handelt, wirklich der Apostel Johannes, der Jünger des Herrn ist, der den wesentlichen Inhalt dessen, was er als das Selbstzeugniß Christi giebt, wirklich aus dem Munde desselben gehört und was er von Christo erzählt, wirklich mit angesehen hat. Wir begreifen es vollständig, wie der, welcher die johanneischen Schriften nicht für apostolisch und darum die Christusreden des Evangeliums nur für eine Form hält, in welcher der Verf. seine Ideen über Christus darlegt, bei ihm eine Spekulation über den Logos finden kann, die von dem immanenten Wesen Gottes oder seinem Verhältnisse zur Welt ausgehend, von da zur Annahme eines Mittelwesens kommt, das uranfänglich beim Vater war und in Christo der Welt erschienen ist, so daß nun die ganze Darstellung dieses Lebens Christi, seine ganze Selbstoffenbarung in Wort und Werk so erdichtet wird, wie es jenen theologischen oder philosophischen Voraussetzungen entspricht. Wir

begreifen es aber nicht, wie man von jenem entgegengeſetzten Standpunkte aus, den z. B. Frommann in ſolcher Strenge feſthält, daß er die Chriſtusreden des Evangeliums nicht einmal direkt als Quelle des johanneiſchen Lehrbegriffs verwendet, von einer ſolchen aprioriſtiſchen Logoslehre noch überhaupt reden kann. Von dieſem Standpunkte aus liegt ja die Sache nicht ſo, daß Johannes von der Vorausſetzung eines Mittelweſens aus, das ſeine Spekulation als nothwendig erkannt hatte und das er den Logos nannte, ſich über das Verhältniß dieſes Logos zu Chriſto klar zu werden ſuchte, ſondern vielmehr ſo, daß er für das ewige Sein des Sohnes beim Vater, das er als etwas ſchlechthin neues aus dem Selbſtzeugniß Chriſti kennen gelernt hatte, einen entſprechenden Ausdruck zu finden und über die vorchriſtliche Wirkſamkeit dieſes Gottesſohnes, bis zu welcher die Ausſagen Chriſti nicht mehr heranreichten, mit Hülfe des Alten Teſtaments eine Vorſtellung zu bekommen verſuchte. Der Logos iſt ihm nicht ein a priori feſtſtehender Begriff, ſondern eine Bezeichnung, welche er a posteriori für das Weſen des Sohnes Gottes in ſeinem vorgeſchichtlichen Sein gefunden hat, und er giebt über dieſen Logos keine ſelbſterfundene Lehre, ſondern er ſagt von ihm aus, was Chriſtus über ſein vorgeſchichtliches Sein beim Vater ausgeſagt hatte und was ihm das Alte Teſtament an die Hand gab, ſobald er in dem Worte Gottes das Weſen des ewigen Sohnes erkannt hatte.

Es hängt hiemit aufs Engſte die Frage zuſammen, ob ſich ein Einfluß der zeitgenöſſiſchen Theologumene und Philoſopheme auf die johanneiſche Lehranſchauung nachweiſen läßt. Es kommt hier in Betracht die Vorſtellung von der Memrah Jehovah's, wie wir ſie in der paläſtinenſiſch-jüdiſchen Theologie finden, das alexandriniſche Buch der Weisheit mit ſeiner, wie es ſcheint, durch emanatiſtiſche Vorſtellungen beſtimmten Weisheitslehre (Vergl. beſonders 7, 25) und der philoniſche Logos. Von den ſoeben entwickelten Vorausſetzungen aus iſt dieſe Frage freilich ſo gut wie entſchieden. Die Herbeiziehung dieſer Lehrbildungen hat doch nur die Tendenz, es vorſtellig zu machen, wie man vom Standpunkte des Altteſtamentlichen Monotheismus aus zur Vorſtellung eines perſönlichen, gottgleichen Mittelweſens, einer göttlichen Hypoſtaſe gelangen konnte. Da nun grade dieſe Vorſtellung dem Apoſtel nach

unſrer Vorausſetzung durch das Selbſtzeugniß Chriſti gegeben war, hat die Herbeiziehung jener Lehrbildungen für uns gar kein Intereſſe mehr, wozu kommt, daß grade der Hauptpunkt, worauf alles ankommt, die wirklich vollzogene Hypoſtaſirung des Logos oder der Weisheit in allen jenen drei Lehrformen mehr als zweifelhaft iſt. Die völlige Unmöglichkeit, die johanneiſche Lehranſchauung aus der philoniſchen mehr oder weniger ausſchließlich abzuleiten, iſt außerdem nur noch kürzlich von Hoelemann in der Abhandlung de evangelii Joannei introitu, Leipzig 1855 ſo ſchlagend nachgewieſen, daß wir uns jedes weiteren Eingehens auf dieſen Punkt enthalten können. Die alexandriniſche Weisheitslehre bietet ohnehin, wenn man von jener vorgeblichen Vorſtellung einer göttlichen Hypoſtaſe abſieht, mit den johanneiſchen Ausſagen keine näheren Berührungspunkte. Es bliebe alſo höchſtens die Möglichkeit, daß die paläſtinenſiſche Gnoſis mit der Bedeutung, die ſie dem Worte Gottes beilegt, es geweſen iſt, welche den Apoſtel auf die Altteſtamentliche Vorſtellung des Wortes als Ausdruck für das Göttliche in Chriſto geführt hat. Aber über eine bloße Möglichkeit kommen wir hier nicht hinaus. Man kann nicht einmal ſagen, Johannes habe ſich in der Lehrform an dieſe oder die philoniſche Gnoſis angelehnt und dieſelbe berückſichtigt (Vergl. Meyer zu Ev. 1, 1), oder die in Alexandrien verbreitete alexandriniſche Logoslehre habe die äußere Veranlaſſung gegeben, weshalb ſich Johannes eben dieſes Ausdrucks bediente (Vergl. Schmid a. a. O. II. S. 368); denn in den chaldäiſchen Paraphraſen iſt es nicht der λόγος, ſondern die מֵימְרָא דַיְיָ, welche die Vermittlung zwiſchen Gott und der Welt bildet und bei Philo ſpielen in dem Begriff des Logos jedenfalls die beiden Bedeutungen: Vernunft und Wort durcheinander, während bei Johannes anerkanntermaßen nur die zweite ſtattfinden kann; auch heißt es gewöhnlich bei ihm ὁ θεῖος λόγος oder ὁ λόγος θεοῦ (Vergl. Hoelemann, a. a. O. S. 42). Wenn man als Grund dafür, daß Johannes an eine bekannte jüdiſche Spekulation anknüpfe, das geltend macht, daß Johannes den Begriff des Logos als einen ſeinen Leſern bekannten einführt, ſo überſieht man, daß er ihnen ebenſo aus der eigenen Lehrwirkſamkeit des Apoſtels bekannt ſein konnte, wie aus irgend einer Zeitphiloſophie.

§. 4. Die Fleiſchwerdung des Wortes.

Die Anſicht, wonach der Prolog des Evangeliums erſt 1, 14 auf die Menſchwerdung des Wortes zu ſprechen kommt, darf wohl als abgethan gelten. Iſt doch ſchon v. 10. 11 von ſeinem Sein in der Welt, von ſeinem Kommen zu ſeinem Eigenthumsvolk die Rede und von dem tragiſchen Reſultat, daß er im großen Ganzen nicht erkannt, nicht aufgenommen ſei. Hat Johannes doch v. 12. 13 geſagt, wie denen, welche das in die Welt gekommene Wort aufnahmen, die Vollmacht ertheilt ſei, Gottes Kinder zu werden, ſofern ſie es ſind, die an ſeinen Namen glauben. Ja, um zu verſtehen, wie hieran nun das *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* des v. 14 anknüpft, muß man vor Allem erwägen, daß ſeit v. 9 die Rede immer entſchiedener von dem ewigen Wort auf das in der Welt erſchienene übergegangen iſt, ſo ſehr, daß bei v. 12. 13 dem Apoſtel offenbar lediglich der hiſtoriſche Chriſtus als Objekt vorſchwebt, da die bekannte Formel des *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* ſich ja nur auf dieſen beziehen kann. Die Erwähnung des Vorläufers, welcher von dem kommenden Lichte zeugte, und doch ſelbſt nicht das Licht war (v. 6–8), hatte den Apoſtel ſo unmittelbar auf die geſchichtliche Erſcheinung des Wortes gebracht (v. 9), auf die Unempfänglichkeit, die er fand (v. 10. 11) und auf die Beſeligung, die er den empfänglichen Seelen brachte (v. 12. 13), daß darüber die Frage, wie es denn möglich war, daß das ewige, göttliche, alſo unſichtbare Wort, kommen, aufgenommen werden und in den Gläubigen etwas wirken konnte, ganz in den Hintergrund getreten war. Nun aber, wo ſich der bisher ganz allgemein gehaltene Prolog zuſpitzt in das Zeugniß über die perſönliche Erfahrung, welche der Verfaſſer als eine jener empfänglichen Seelen von dem wirklichen Erſchienenſein des ewigen Wortes in dem hiſtoriſchen Chriſtus, ſowie von der beſeligenden Wirkung deſſelben gemacht hatte, und auf welcher das geſammte Zeugniß des Evangeliums beruht, nun konnte die Frage nicht mehr umgangen werden, wie jenes ewige göttliche Wort in ſeinem Weſen und ſeiner Wirkung Gegenſtand menſchlicher, alſo ſinnlich-geiſtiger Wahrnehmung und Erfahrung geworden ſei. Daher hebt der Verfaſſer aufs Neue an und kehrt zu dem Grundbegriffe des Wortes zurück, der ſeit v. 1

nicht wieder ausdrücklich namhaft gemacht war. Und, ſagt er — und wir mögen etwa ergänzen: um nun zu zeigen, wie man ihn aufnehmen und an ſeinen Namen glauben konnte — das Wort ward Fleiſch und ſchlug ſeine Wohnung auf unter uns, den Gläubigen, den Empfänglichen. Nicht ſein Kommen in die Welt alſo, ſondern die Art, wie ſich das Wort in der Welt wahrnehmbar gemacht habe, berichtet unſer Vers, die φανέρωσις des Wortes oder des ewigen Gottesſohnes, ohne welche es zu ſeiner ſpezifiſchen Wirkſamkeit in der Welt nicht kommen kann (I, 3, 5. 8. Vergl. I, 1, 2. Ev. 1, 31).

Aus dieſer Erörterung des Zuſammenhangs folgt von ſelbſt, daß die Bemühungen der Ausleger von Euthymius bis auf die neueren herab (Vergl. noch Lücke), in dem σὰρξ ἐγένετο einen Ausdruck für die Menſchwerdung zu finden, vergeblich ſind. Die Menſchwerdung iſt mit dem ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον v. 9 gegeben und v. 10—13 deutlich vorausgeſetzt. In unſrer Stelle wird lediglich hervorgehoben, daß er mit der Menſchwerdung das wurde, was alle Menſchen ihrer leiblich-ſinnlichen Natur nach ſind, nemlich Fleiſch (Vergl. 3, 6) im Gegenſatz zu der göttlich-immateriellen Natur (Vergl. 6, 63) des ewigen Wortes (Vergl. Meyer z. d. St.); denn hiedurch erſt wurde er für die πᾶσα σάρξ (17, 2) ein Objekt ſinnenfälliger Wahrnehmung. Damit iſt aber deutlich geſagt, daß er etwas anderes wurde als was er früher war, daß alſo ein bloßes Umkleidetſein des Logos mit einem ſterblichen Körper, wie es Koeſtlin a. a. O. S. 139 nach dem Vorgange von Zeller annahm, den johanneiſchen Gedanken nicht ausdrückt. Dies hat ſelbſt Hilgenfeld a. a. O. S. 229 anerkannt; wenn er nun aber ſeinerſeits die rein geiſtige Natur des Logos ſich in eine wirkliche Leiblichkeit, aber eine ſolche, welche nicht an die Beſchränkungen eines materiellen Leibes gebunden iſt, verwandeln läßt, ſo fehlt hiefür in dem Evangelium jede Andeutung. So wenig die Geſchichte von dem Wandeln Jeſu auf dem See bei den Synoptikern eine ſolche Vorſtellung anzunehmen nöthigt, ſo wenig bei Johannes. Das οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ (7, 10) erklärt ſich aus v. 4 mit Nothwendigkeit von einem von der Feſtkaravane geſonderten, jedes Aufſehn vermeidende Hinaufziehn Jeſu; daß er den Juden unkenntlich war, wird in 7, 15 lediglich hineingetragen, da ihre

Worte ihn nicht als Unbekannten, ſondern als Ungelehrten bezeichnen, und in 8, 59 liegt nach richtiger Lesart (Vergl. Tiſchendorf), nicht einmal etwas Wunderbares, da Chriſtus, wenn er ſich verbarg unter der ihm günſtigen Menge, die doch nicht fehlen konnte, da z. B. die Schaar der *μαθηταί* im engeren und weiteren Sinne ihn bei ſolchen Gelegenheiten ſicher ſtets umgab (— dies gegen Hilgenfeld S. 245. Anm. —), wohl ungefährdet hinausgehen konnte. Wenn aber Chriſtus 2, 19 nach der — übrigens unzweifelhaft richtigen — Erklärung des Evangeliſten v. 21 ſeinen Leib als einen Tempel bezeichnet, ſo iſt damit über die Natur ſeiner Leiblichkeit garnichts ausgeſagt, ſondern nur die Einwohnung des Göttlichen in ihm bezeichnet, auf die das *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* in unſrer Stelle (1, 14) ebenfalls deutlich anſpielt. Denn auch hier iſt ja die Fleiſchwerdung des ewigen göttlichen Wortes deutlich als die vollkommene Erfüllung der Altteſtamentlichen Verheißung von dem Wohnen Gottes unter ſeinem Volke (Vergl. Exod. 29, 45. 46. Ezech. 37, 27) dargeſtellt, wie ſie vorbildlich im Tempelinſtitut realiſirt war (Vergl. Meyer z. d. St.).

Eher noch könnte unſre Stelle im Sinne jener Auffaſſung gedeutet werden, welche den Logos bloß mit einem ſterblichen Leibe umkleidet werden läßt, weil er dann ja in ihm wie in einem Tempel wohnt. Man beruft ſich dafür wohl auch noch auf I, 4, 2. II, 7, wo von Jeſu Chriſto das *ἐρχεσθαι ἐν σαρκί* ausgeſagt wird. Es iſt aber bei dieſen Stellen vor Allem feſtzuhalten, daß ſie in gegenſätzlicher Beziehung ſtehen auf eine antichriſtiſche Gnoſis, welche die Identität des Menſchen Jeſus und des himmliſchen Aeon Chriſtus leugnete, ſo daß nur jener eigentlich im Fleiſche gekommen war, dieſer ſich nur zeitweiſe mit ihm verbunden hatte. Der Nachdruck liegt ſomit gar nicht ſowohl auf dem *ἐν σαρκί* — als ſolle die wirkliche Leiblichkeit gegenüber einer doketiſchen Gnoſis erhärtet werden —, weshalb auch das *ἐν σαρκί* II, 7 nicht einmal vor *ἐρχόμενον* ſteht, ſondern darauf, daß Jeſus Chriſtus, d. h. der Chriſtus, der mit dem geſchichtlichen Jeſus durchaus eins iſt, aufgetreten ſei im Fleiſch. Hienach iſt keineswegs an den „den transcendenten Chriſtus umſchließenden menſchlichen Körper" (Koeſtlin S. 140) gedacht, ſondern an das Auftreten im Fleiſchesweſen, wie es eben den Menſchen zukommt und das geſchichtliche Leben des mit dem

Menschen Jesus identischen Christus mit und unter den Menschen vermittelte. Daher heißt es an einer andern Stelle (I, 5, 6): Dieser Jesus, von welchem der Glaube bekennt, daß er der Sohn Gottes ist (v.5), dieser ist der durch Wasser und Blut gekommene Jesus Christus, nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blute. Das ἔρχεσθαι bezeichnet wie überall das geschichtliche Auftreten Christi, wie denn auch der aor. auf eine abgeschlossene, rein historische Vergangenheit hinweist, und das mit ἐν abwechselnde διά kann hienach nur historische Momente des Lebens Christi einführen, in denen er auftrat oder durch die sein Auftreten hindurchging. Diese Momente sind aber die Taufe und der Tod und dieser vor allem, da bei jener nach der gnostischen Irrlehre sich der himmlische Aeon Christus mit dem Menschen Jesus verband und so auch sie ein Kommen Jesu Christi im Wasser oder durchs Wasser hin noch allenfalls zugeben konnte.*) Auch hier liegt also der Nachdruck darauf, daß Jesus Christus oder der Jesus, welcher wirklich der Sohn Gottes ist, und kein anderer (kein von dem himmlischen Christus verschiedener Mensch Jesus) der geschichtlich aufgetretene sei; welcher bereits in der Taufe und noch im Tode das Subjekt der evangelischen Geschichte ist, was sofort durch Verweisung nicht nur auf das Zeugniß des heiligen Geistes, sondern auch auf das Zeugniß über seine Messianität, das bei der Taufe (Ev. 1, 31. 32) wie beim Ausfließen des Blutes Christi (Ev. 19, 34) gegeben ward, erhärtet wird (v. 7. 8). Was hier also nach seinem Anfangs- und Endpunkte bezeichnet wird, wird dort I, 4, 2. II, 7 nach seinem charakteristischen Wesen bezeichnet als ein geschichtliches Aufgetretensein im Fleisch, das wirklich von Jesu Christo ausgesagt werden muß. So ergiebt sich bei einer genaueren Würdigung der johanneischen Aussagen in ihrer geschichtlichen Beziehung, die freilich Hilgenfeld dahin zu verkehren gewußt hat, daß der Evangelist lehrt, was nach unsrer Ansicht die Briefe bestreiten (Vergl. a. a. O. S. 243—48), daß an eine bloße Umkleidung mit einem sterblichen Leibe hier gar nicht zu denken ist.

Es erweist sich dies aber auch von anderer Seite her ganz

*) Zu unsrer Erklärung dieser Stelle vergl. Neander a. a. O. S. 642—43. Hilgenfeld a. a. O. S. 348.

leicht. Fleiſch iſt das Wort geworden, im Fleiſche iſt es gekommen; aber σάρξ iſt eben nicht σῶμα; denn σῶμα iſt der Gegenſatz von ψυχή, σάρξ iſt aber Fleiſch, in welchem als ſein Lebensprinzip die ψυχή iſt. Denn die Seele hat nach althebräiſcher Anſchauung ihren Sitz im Blute, und „Fleiſch und Blut" gehören aufs engſte zuſammen. In der Rede des Cap. 6 ſagt Chriſtus, er werde ſeine σάρξ geben für das Leben der Welt (v. 51), gleich darauf aber redet er v. 53—56 beſtändig von einem Genießen ſeines Fleiſches und ſeines Blutes, ſo daß das letztere mit ſeinem Fleiſche unmittelbar mitgegeben iſt. Daß er nachher beides geſondert nennt, hat ſeinen Grund nur darin, daß beides in ſeiner Trennung auf das Eingetretenſein des gewaltſamen Todes hinweiſt und ſo die Hinzufügung des von der σάρξ getrennten, alſo vergoſſenen Blutes, deutlich darauf hinweiſt, daß die Dahingabe der σάρξ von der Dahingabe derſelben in den blutigen Tod zu verſtehen iſt. Darum iſt es gewiß nicht unrichtig zu ſagen, in der σάρξ ſei die ψυχή mit gegeben und dies wird ja augenfällig dadurch beſtätigt, daß ebenſo wie Chriſtus 6, 51 von dem διδόναι τὴν σάρκα redet, er ſonſt 10, 11. 15. 17. 18. 15, 13. Vergl. I, 3, 16) von einem τὴν ψυχὴν τιθέναι ſpricht. Dies giebt auch Koeſtlin zu S. 141, wo er ſagt: „Es iſt daher gleichgültig, ob man ſagt, Chriſtus gebe ſein Fleiſch oder ſeine ψυχή hin; im erſten Falle iſt ſein Fleiſch zugleich als ein belebtes, mit ψυχή begabtes gedacht, im zweiten iſt dieſes Leben des Fleiſches vom letzteren unterſchieden, und der Ausdruck ψυχὴν τιθέναι iſt nur genauer als σάρκα διδόναι, weil im Tode nicht das ganze Fleiſch, ſondern nur das Fleiſch als belebtes oder das Leben des Fleiſches, d. h. aber die ψυχή untergeht." Er freilich will damit nur beweiſen, daß mit dem Vorhandenſein einer ψυχή in Jeſu noch nichts über den menſchlichen Körper hinausgehendes gegeben ſei, weil die ψυχή eben nur das Lebensprinzip der σάρξ iſt. Aber dies eben iſt offenbar irrig. Die Seele erſcheint auch eben ſo oft als das Organ der Empfindungen, Gefühlsbewegungen und Begehrungen, ja ſie erſcheint ſelbſt als Inhaberin der höchſten geiſtigen Güter (Vergl. III, 2), für die Ewigkeit beſtimmt (Ev. 12, 25), wo — wie gewöhnlich — auf eine Unterſcheidung von ψυχή und πνεῦμα weiter nicht reflektirt wird. Da nun nirgends von einer doppelten

Seele im Menschen die Rede ist, so versteht es sich von selbst, daß dies alles von der ψυχή gilt, die wir als in und mit der σάρξ gegeben erkannt haben. Das ist ja aber auch ganz natürlich, da nur so es zu verstehen ist, wie der σάρξ selbst ein θέλημα (1, 13) oder eine ἐπιθυμία (I, 2, 16) zugeschrieben werden kann. Nun schreibt Christus 12, 27 ausdrücklich seiner ψυχή die Gemüthserschütterung zu, die ihn bei dem Gedanken an den Tod überfällt und ihn momentan zweifeln läßt, ob er nicht um Errettung von demselben bitten soll. Daß hier von der menschlichen ψυχή Jesu die Rede sei, kann doch auch nicht dem entferntesten Zweifel unterliegen; denn wenn auch die ψυχή, wie wir sahen, zuweilen als der Ort des höchsten geistigen Lebens erscheint, so geschieht dies doch nur unter der Voraussetzung, daß das menschliche Wesen dichotomisch angeschaut wird, wobei aber die ψυχή immer zugleich das Lebensprinzip in der σάρξ bleibt, so daß von einer ψυχή des Logos als eines rein geistigen Wesens immer nicht geredet werden kann. Und wenn nun der Evangelist 11, 33. 13, 21 ganz analoge Gemüthsbewegungen dem πνεῦμα Jesu zuschreibt, so kann man darunter doch eben nur dasselbe menschliche Gemüthsleben verstehen, das 12, 27 mit ψυχή bezeichnet wurde. Umgekehrt freilich behauptet Koestlin a. a. O. S. 141 nach dem Vorgange von Zeller, es sei dabei an das πνεῦμα des Logos gedacht und nimmt dann ψυχή 12, 27 in analogem Sinne von dem höchsten geistigen Prinzip der Persönlichkeit. Da wir nun aber gesehen haben, daß von einer ψυχή des Logos in keinem Sinne die Rede sein kann, so ist diese Erklärung völlig unmöglich und nur die umgekehrte berechtigt. Dazu kommt nun aber, daß es durchaus unstatthaft ist, dergleichen Züge echt menschlicher Empfindungen, wie sie grade in unserm Evangelium so häufig sind, dem Logos zuzuschreiben, wenn derselbe nur durch Umkleidung mit einem sterblichen Körper den Menschen nahe getreten sein soll. Wir verweisen nur noch auf die Liebe Jesu zu dem Jünger an seiner Brust (13, 23), wie zu den Geschwistern in Bethanien (11, 5. Vergl. v. 36), und auf die Thränen an Lazarus Grabe (11, 35), die doch nicht auch der Logos geweint haben soll.

Folgt aus alledem deutlich genug, daß Johannes das fleischgewordene Wort als einen wahren und wirklichen Menschen

gedacht hat, ſo ſpricht hiefür noch Eins, das ſich ſelbſt Hilgenfeld aufgedrängt hat (Vergl. S. 234—36), obwohl er es nur dazu benutzt, dem Evangelium die valentinianiſche Lehre von dem mit dem höheren Chriſtus vereinigten pſychiſchen jüdiſchen Chriſtus des Demiurg zuzuſchreiben (Vergl. S. 244). Chriſtus erſcheint in unſerm Evangelium grade ſo in menſchliche Familienverhältniſſe verflochten, wie bei den Synoptikern. Mit der Mutter und den Brüdern beſucht er eine Hochzeit, offenbar im Kreiſe von Verwandten oder Hausfreunden (2, 1. 2) und verkehrt auch ſonſt mit ihnen (2, 12); ſeine Brüder verſuchen ſogar, ihm Weiſungen für ſein höchſtes Berufswirken zu geben (7, 3—8) und noch vom Kreuze herab ſorgt er für die hinterbliebene Mutter (19, 25. 26). Wenn er im Volke als der Sohn Joſephs aus Nazareth in Galiläa gilt (6, 42. 1, 46. 47. 7, 41. 42. 52), ſo erklärt ſich das vollſtändig aus den ſynoptiſchen Berichten, und es war wunderlich genug, dem Johannes zu einer Zeit, wo die ſynoptiſche Ueberlieferung ſchriftlich und mündlich längſt allgemein bekannt war, zuzumuthen, daß er dagegen förmliche Verwahrung einlegen ſollte, wenn er nicht zu einem Zeugen gegen die wunderbare Geburt in Bethlehem werden wollte. Kann doch Chriſtus ſelbſt 4, 44 ohne weiteres Galiläa als ſeine πατρίς bezeichnen, weil er dort ſeine ganze Jugend verlebt und ſeine Familie noch jetzt dort hatte. Dieſe Familienbeziehungen hätte doch mindeſtens ein Evangeliſt, der in Chriſto nur den in einem Menſchenleibe umherwandelnden Logos ſah, verſchweigen müſſen.

---

§. 5. Die Herrlichkeit des fleiſchgewordenen Wortes.

Es mußte ſchon oben bemerkt werden, daß von dem Geſichtspunkte aus, welchen Johannes durch ſeine Contemplation über das ewige göttliche Sein des Sohnes gewonnen hatte, ſich das irdiſche Leben Chriſti anders darſtellen mußte, als von dem einfachen hiſtoriſchen Geſichtspunkte aus. Dieſer eigenthümliche Geſichtspunkt, den Johannes durch ſeinen Prolog ausdrücklich für die Betrachtung des von ihm zu ſchildernden Lebens Chriſti feſtſtellen will, wird in demſelben aufs Klarſte dargelegt. Indem nemlich der Apoſtel an der oben bereits beſprochenen Stelle 1, 14 auf ſeine perſönliche Erfahrung zu ſprechen kommt, ſagt er von dem göttlichen Worte,

das Fleisch geworden und unter den Gläubigen seine Wohnung aufgeschlagen: Und wir sahen seine Herrlichkeit. Es unterliegt keinem Zweifel, daß hiemit die spezifisch göttliche Herrlichkeit gemeint ist, auf welche schon das an die Schechinah erinnernde ἐσκήνωσεν führt. Diese Herrlichkeit beschreibt er dann näher als eine solche, wie sie ein Eingeborner vom Vater hat, da nemlich in den Einziggeborenen der Vater seine volle Herrlichkeit ausschütten kann. Die Beziehung des παρὰ πατρός auf die Abstammung vom Vater, wie sie noch Lücke und de Wette haben, ist sprachlich unzulässig, da es ἐκ oder ἀπό heißen müßte, die auf das Ausgegangensein vom Vater, welche Meyer und Luthardt an die Stelle setzen, übersieht, daß gar nicht von dem Eingeborenen die Rede ist, welcher vom Vater ausgegangen, sondern von einem Eingeborenen, an dessen Verhältniß zum Vater erst das des Wortes zu Gott anschaulich gemacht wird. Es bleibt also nur übrig, das παρὰ πατρός zu δόξαν zu ziehen und daß Christus die Herrlichkeit von seinem Vater empfangen hat, sagt ja 17, 24 ausdrücklich. Dies kann uns nur aufs Neue darin befestigen, an die göttliche Herrlichkeit zu denken, wie sie der Sohn nach 17, 5 von Ewigkeit her gehabt hat und nach seiner Erhöhung wieder empfängt (17, 24). Nun meint freilich Luthardt, da im Folgenden das Wort als πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας bezeichnet wird, so bestehe eben seine Herrlichkeit in nichts anderm als in dieser Fülle von Gnade und Wahrheit (Vergl. auch Neander a. a. O. S. 884. Meßner a. a. O. S. 335). Allein wir werden sofort aus 2, 11 sehen, daß dies ganz unrichtig ist und wie sollte denn Christus, wenn man die δόξα 17, 5. 24 nicht willkührlich in ganz andrer Bedeutung nehmen will, diese Fülle von Gnade und Wahrheit erst erbitten Angesichts seiner Erhöhung? Es widerspricht aber auch diese Auffassung dem Sinne unsrer Stelle. Die alle Construktion durchbrechende abnorme Casussetzung des πλήρης findet ihre rhetorische Rechtfertigung nur darin, daß dadurch in selbstständiger Form das Resultat jenes Schauens der göttlichen Herrlichkeit am Wort dargelegt werden soll. Eben weil sie in dem Fleischgewordenen die göttliche Herrlichkeit des Wortes schauten, und in ihm so das Wort oder den eingeborenen Sohn erkennen konnten, erkannten sie ihn als den, der voll ist von Gnade und Wahrheit; denn nur das ewige göttliche Wort ist ja

ſeinem Weſen nach vermöge des in ihm ſeienden Lebens das Licht der Menſchen, das dieſen die beſeligende Wahrheitserkenntniß und damit die höchſte Gnadengabe (Vergl. S. 38—41. 116. 17.) mittheilen kann. Erſt alſo muß man in der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti die göttliche Herrlichkeit des ewigen Vaters wahrgenommen haben, dann kann man auch wiſſen, daß in ihr jene Fülle von Gnade und Wahrheit zu finden iſt.

Es ſcheint nun aber auch die andere Auffaſſung den Evangeliſten in einen Widerſpruch zu verwickeln. Koeſtlin freilich hebt a. a. O. S. 150 hervor, es finde ſich bei Johannes nirgends eine Spur davon, daß in der Fleiſchwerdung der Gedanke einer Erniedrigung läge, Jeſus Chriſtus ſei vielmehr eben, ſofern er als Menſch exiſtirt und angeſchaut wird, voll Herrlichkeit und Gott gleich. Ebenſo beſtimmt leugnet Reuß a. a. O. II. S. 365. 67, daß Chriſto in ſeinem irdiſchen Stande irgend etwas von göttlicher Herrlichkeit fehle, daß derſelbe irgend wie ein Stand der Erniedrigung ſei. (Vergl auch Hilgenfeld a. a. O. S. 258). Aber dieſe Behauptung läßt ſich nur durch eine äußerſt gekünſtelte Beziehung der oben citirten Stellen im hohenprieſterlichen Gebet auf eine erweiterte Anerkennung unter den Menſchen (Vergl. Reuß a. a. O. S. 367) durchführen, welche zu widerlegen ſchon das ἧ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί (17, 5) hinreicht. Man könnte nun mit Weizſaecker in der beſprochenen Abhandlung (S. 165. 180) ſagen, das ſei eben der Unterſchied zwiſchen dem johanneiſchen Chriſtus, der nichts von einer ihm eigenen Herrlichkeit weiß und zwiſchen dem Evangeliſten, der ihm in ſeinem Leben dieſe Herrlichkeit beilegt. Allein auch der Evangeliſt redet doch 7, 39. 12, 16 von einem δοξασθῆναι Chriſti, das erſt mit ſeinem Heimgange zum Vater anhebt und nur von ſeiner Erhebung zur göttlichen Herrlichkeit verſtanden werden kann (Vergl. Meyer zu d. St.) und ſo kommen wir immer auf jenen Widerſpruch des Evangeliſten mit ſich ſelbſt zurück, wenn wir nicht mit Meyer (zu 1, 14) einen Unterſchied machen wollen zwiſchen ſeiner gottmenſchlichen δόξα und ſeiner göttlichen, wozu uns der Sprachgebrauch des Evangeliums nicht berechtigt.

Der Widerſpruch hebt ſich, ſo viel ich ſehe, nur durch das, was wir in den Ausſagen Chriſti ſelbſt über ſeine göttliche Herr-

lichkeit gehört haben (Vergl. S. 229). Der Sohn Gottes hatte in seinem irdischen Leben seine ursprüngliche göttliche δόξα an sich nicht; davon muß auch Johannes ausgehen; denn der Sohn Gottes war Fleisch geworden. Aber um ihn unter den Menschen zu verherrlichen (17, 10. Vergl. 13, 31. 11, 4), hat Gott ihm seine Herrlichkeit gegeben (17, 22) in seinen großen göttlichen Werken, damit dieselben zeugen sollten von der Herrlichkeit, die er gehabt, und wiederempfangen sollte und ihn so bezeugen als das, was er seinem ursprünglichen Wesen nach war. Das θεᾶσθαι, das nie eine bloß innere Anschauung bezeichnet, und am wenigsten 1, 14, wo eben, um zu erklären, wie es zu dieser sinnlichen Anschaubarkeit gekommen ist, das menschliche Wesen Christi durch σάρξ bezeichnet war, dies θεᾶσθαι bezieht sich auch hier auf die Anschauung dieser Herrlichkeit in seinen göttlichen Wunderwerken im weitesten Sinne. (Vergl. 11, 45). Aber das ist allerdings richtig, daß Johannes nirgends diese Christo zum Zeichen verliehene δόξα von der ihm ursprünglich eigenen unterscheidet, daß wir nur aus den von ihm überlieferten Worten Christi und einzelnen oben besprochenen Zügen uns diesen richtigen Sachverhalt combiniren können. Es ist eben jene eigenthümliche Betrachtungsweise des Lebens Christi von der Höhe des Standpunktes, auf den ihn seine Contemplation über das ewige göttliche Wort geführt hat, welche einen solchen göttlichen Glanz über das von ihm gezeichnete Lebensbild Christi verbreitet, daß es uns allerdings zuweilen anmuthet, als sähen wir nicht den menschgewordenen Gottessohn, sondern einen unter den Menschen wandelnden Gott. Es sei uns erlaubt, dies noch auf einem Gange durch unser Evangelium nachzuweisen.

Gleich von dem ersten der σημεῖα, die Jesus that, heißt es 2, 11, daß darin Christus seine δόξα offenbarte. Hätten wir nicht eben aus dem Munde Christi gehört, daß ihm sein Vater durch seine Engel die Kräfte sendet, durch die er Wunder thut (1, 52 und dazu S. 228), wir müßten glauben, es sei eine ihm seinem Wesen nach eigene Herrlichkeit, welche er auch während seines irdischen Lebens hatte, die sich hier offenbarte. Und in der That, für das Auge des Glaubens, mit dem Johannes das Bild seines Meisters betrachtet, hat er sie auch; denn er ist ja das ewige göttliche Wort, der gottgleiche Sohn Gottes, dem die göttliche Herrlichkeit wesentlich eignet.

Darauf daß er sie als Mensch nicht hat und nicht haben kann, daß, was sich hier offenbart, nur etwas vom Vater für den Zweck geliehenes ist, um dieses sein wahres, ewiges Wesen zu offenbaren, darauf reflektirt der Evangelist nicht, weil sein ganzes Streben nur darauf gerichtet ist, in dem geschichtlichen Christus das ewige göttliche Wort nachzuweisen und nicht darauf, das echt menschliche Leben des fleischgewordenen für uns denkbar zu machen. Und welche göttliche Herrlichkeit ist es, die sich in dem Wunder zu Cana offenbart hat? Es ist die schrankenlose göttliche Allmacht, die Wein schafft, wo eben noch Wasser gewesen war (v. 9). Genau dieselbe göttliche Allmacht ist es, die sich in dem zweiten Wunder offenbart, das Christus thut. Es ist die Fernheilung an dem Sohne des Königischen. Er spricht und es geschieht zu derselbigen Stunde (4, 53). Ebenso heilt er mit seinem Allmachtswort den Kranken am Teiche Bethesda (5, 8); aber es ist nicht bloß diese Heilung, in der das göttlich Große dieser That liegt, es ist die That am Sabbath geschehen und er hat dies sein sabbathliches Wirken selbst der erhaltenden und regierenden Thätigkeit Gottes gleichgesetzt, die durch den Sabbath der Schöpfung nicht aufgehoben ist (v. 17). Das schöpferische Allmachtswunder der Speisung und das Wandeln auf dem Meere, das ihn als den göttlichen Herrscher über die Elemente zeigt (Cap. 6), sind die einzigen Wunder, die Johannes aus der synoptischen Ueberlieferung mit herübergenommen hat, weil sie unter diesen Gesichtspunkt passen. Von den vielen Blinden, die Christus geheilt hat, führt Johannes uns nur den Blindgeborenen vor, weil es von Ewigkeit unerhört ist, daß einer eines Blindgeborenen Augen geöffnet hat (9, 32), weil es hier nicht eine Wiederherstellung, sondern eine Neuschöpfung gilt; und gleichwie der Vater die Todten auferweckt und lebendig macht (5, 21), so ruft er den Lazarus aus dem Felsengrabe (11, 43). Es ist die Herrlichkeit und Majestät der göttlichen Allmacht, die sich uns immer wieder offenbart in den Wundern, die Johannes absichtsvoll ausgewählt und planvoll zusammengestellt hat und das Wort 2, 11, das vom ersten gilt, gilt natürlich von ihnen allen. Aber das haben wir ja auch schon früher gesehen, daß diese leiblichen Wunderthaten nur die σημεῖα waren für die noch viel größeren geistigen Werke (5, 20), die Christus fort und fort vollzog durch seine belebende

und richtende, erleuchtende und erweckende Thätigkeit, die erst recht spezifisch göttlicher Art sind, nur daß dieselben sich natürlich der sinnenfälligen, anschaulichen Darstellung entziehen. Aber nach 13, 3 ist sich Christus bewußt, daß Gott ihm alles in seine Hand gegeben, ihn zum Vollstrecker aller seiner Rathschlüsse gemacht hat (Vergl. 3, 35).

Es zeigt sich aber diese eigenthümliche Betrachtungsweise des Lebens Christi noch viel deutlicher an einem anderen Punkte. Schon ehe Johannes das Wunder zu Cana erzählt, hat er uns drei Worte Christi vorgeführt, in denen er sich vor seinen ersten Anhängern in seinem wahren Wesen offenbarte. Den Petrus und Nathanael erkennt er auf den ersten Blick als das, was sie sind ihrem innersten Wesen nach (1, 43. 48); den Nathanael aber erinnert er an einen Augenblick seines Lebens, wo er ihn gesehen hatte, obwohl ihn niemand sehen konnte (1, 49. 51). Dort zeigt sich das, was 2, 25 ausdrücklich gesagt wird, daß er von sich selber wußte, was im Menschen war; es zeigt sich ein unmittelbares übernatürliches Wissen, das aller Schranken menschlicher Möglichkeit spottet. Wir mögen es uns zurecht legen, wie der Heilige Gottes, dessen Scharfblick keine menschliche Schwachheit und Sünde trübte, auch die Menschen unmittelbar durchschaute wie kein andrer. Aber der Evangelist, namentlich nach der feierlichen Weise zu urtheilen, in der er dies 2, 25 proklamirt, denkt unstreitig an mehr; er denkt an jene göttliche Allwissenheit, welche Herzen und Nieren prüft und dem allein zukommt, der in der Schrift der Herzenskündiger genannt wird. Wir mögen es uns erklären, wie im besonderen Falle, wo es zur Ausführung seines Berufes nothwendig war, Christo ein alle Grenzen menschlichen Wissens überragendes unmittelbares Wissen gegeben wird, das den empfänglichen Seelen die Erkenntniß dessen, was er ist, abnöthigt (1, 50. 51); aber nach der Darstellung des Johannes erscheint dieses Wissen bei ihm als etwas ganz selbstverständliches, weil ihm eben die göttliche Allwissenheit nothwendig mit zu der ihm wesentlichen Herrlichkeit gehört, die er in Christo geschaut hat. Bei der Samaritanerin ist es nicht anders, er sagt ihr Alles, was sie gethan hat (4, 29). Besonders aber wird jene herzenkündende Allwissenheit überall hervorgehoben und immer aufs Neue über jede Grenze hinausgerückt, bis zu der der durchdringendste

menſchliche Scharfblick dringen könnte. Von den Samaritanern weiß er, als er ſie kommen ſieht, daß das Feld weiß iſt zur Erndte (4, 35); er kennt die Abſicht derer, die ihn zum Kön ige machen wollen (6, 15), wie auch ſonſt die Herzensgedanken der Juden (6, 61. Vergl. 5, 42. 7, 19. 8, 40); er wußte von Anfang, wer die Gläubigen ſind und wer der iſt, der ihn verrathen werde (6, 64. Vergl. v. 70); und als er in den letzten Abſchiedsgeſprächen die Gedanken der Jünger erräth und ihnen antwortet, ehe ſie fragen (16, 19), da ſprechen die Jünger: Nun wiſſen wir, ὅτι οἶδας πάντα und bedarfſt nicht, daß einer dich frage (Vergl. 2, 25). Auf Grund deſſen glauben wir, daß du von Gott ausgegangen biſt (16, 30). Da iſt es mit dürren Worten geſagt, daß es die ſchrankenloſe göttliche Allwiſſenheit iſt, welche die Jünger auf dem Höhepunkte ſeiner Selbſtoffenbarung an ihm wahrnehmen, und woraus ſie dann ſeinen Ausgang von Gott erkennen, wobei es ſich von ſelbſt verſteht, daß dieſer Ausgang im ſtrengſten Sinne von dem Ausgehen aus einem ewigen gottgleichen Sein bei Gott zu verſtehen iſt, wie wir auch früher bereits geſehen haben (Vergl. noch im Anhange des Evangel. 21, 17). Ebenſo ſchrankenlos iſt nun das Wiſſen Chriſti um ſein eigenes Geſchick. Bei ſeinem erſten öffentlichen Auftreten ſagt er ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung vorher (2, 19), und bezeichnet ſeinen Tod als eine Erhöhung ans Kreuz (3, 14. Vergl. 8, 28); er weiß es, als ſeine Zeit zu Ende geht (7, 33. 12, 35. 13, 33), weiß es, als ſeine Stunde gekommen iſt (13, 1), und als es nun zum Leiden kommt, da weiß er πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν (18, 4). Die ganze Leidensgeſchichte aber iſt eigens darauf angelegt, dies Wort zu bewähren. Zuerſt erfüllt ſich das Wort, das er 13, 26 geſprochen (18, 1—3), dann das Wort, das er 10, 18 geſprochen (18, 4—7), endlich neben dem Worte 16, 32 das Wort, das er 17, 12 geſprochen (18, 8. 9). Dann folgt die Geſchichte von der Verleugnung des Petrus (18, 10—27), die Chriſtus 13, 38 vorhergeſagt. Dann folgen die langen Verhandlungen mit dem immer aufs Neue ſich ſträubenden Pilatus (18, 28—19, 16), deren Abſicht natürlich nicht iſt, die Schuld von Pilatus ab auf die Juden zu wälzen, ſondern wie es 18, 32 andeutet, zu zeigen, wie es trotz allem menſchlichen Widerſtreben doch dahin kommen mußte, daß das Wort, welches Chriſtus

von seinem Kreuzestode gesprochen, in Erfüllung ging; im Uebrigen ist, wie wir bei andrer Gelegenheit gezeigt, mehr die Erfüllung der Alttestamentlichen Weissagung hervorgehoben, bis Cap. 20. am offnen Grabe diese (v. 8. 9) zugleich mit dem ersten Worte, das Christus über sein Schicksal gesprochen (2, 19), sich erfüllt. Es ist gewiß nicht zu bezweifeln, daß Christus ein solches klares Bewußtsein über Gang und Ziel seines Berufsweges von Anbeginn an gehabt hat; aber wir können dasselbe immer noch unter die Kategorie des prophetischen Vorherwissens stellen, das hier zur Ausrichtung seines Berufes nothwendig war. Anders aber mußte Johannes die Sache ansehen, für den es ja ein prophetisches Vorherwissen nur gab, vermittelt durch den ewigen Sohn Gottes und zeugend von ihm und seiner Zukunft (12, 41). Für ihn ist diese Weissagung Christi über sein eigenes Geschick ein Beweis, daß er jener ewige Sohn Gottes selber ist, dessen Herrlichkeit Jesajas schaute und in diesem Sinne hat er dasselbe durch sein ganzes Evangelium so stark hervorgehoben. Sie ist nur eine andre Seite der schrankenlosen göttlichen Allwissenheit, die mit der schrankenlosen göttlichen Allmacht die göttliche Herrlichkeit ausmacht, welche er an dem fleischgewordenen geschaut hat (1, 14), nicht weil sie ihm in den Tagen seines Fleisches an sich eignete, sondern weil sie Gott ihm gab, um sein wahres, ursprüngliches Wesen offenbar werden zu lassen. Denn so sehr von der einen Seite die Fleischwerdung eine φανέρωσις des Gottessohnes ist (I, 3, 5. 8), so ist sie doch für diese Herrlichkeit, die ihm ursprünglich eignet, eine Verhüllung, da dieselbe sich erst selbst wieder in den σημείοις (2, 11) offenbaren muß. Allein in dem Evangelium, das nichts anders sein will als ein Bericht über das Schauen dieser Offenbarung, entsteht natürlich der Schein, als eigne sie ihm auch in seinem irdischen Leben seiner Natur nach, weil dasselbe eben nach der eigenen Aussage seines Prologs die Tendenz hat, in der menschlichen Erscheinung Christi das göttliche Wesen des ewigen Wortes schauen zu lehren (1, 14).

§. 6. Die Taufgeschichte.

Neben dieser ganzen Betrachtungs- und Darstellungsweise der

Geſchichte Chriſti ſteht nun höchſt fremdartig ein Zug, das iſt die Taufgeſchichte. Der Täufer bezeugt 1, 32, er habe geſehen, den Geiſt wie eine Taube aus dem Himmel herabſteigen und er blieb auf ihn hingerichtet (Vergl. Meyer z. d. St.). Der Geiſt iſt alſo nicht gedacht als etwas, das ſich mit Jeſu vereinigt, ſondern als etwas, unter deſſen beſtändiger Einwirkung er von nun an bleibt. Und in ſeinem letzten Zeugniß begründet der Täufer die Thatſache, daß Chriſtus als Gottgeſandter die Worte Gottes redet dadurch, daß Gott nicht nach einem beſtimmten Maße den Geiſt austheilt (3, 34). Er kann darum nicht nur einzelne momentane Einwirkungen ſeines Geiſtes ſtattfinden laſſen, wie er es bei den Propheten that, die dann in ſolchem Falle ein Wort Gottes redeten, ſondern er kann auch eine ſolche fortdauernde Einwirkung des Geiſtes zulaſſen, wie ſie bei Chriſto ſtattfand und ihn befähigte, ſtets Worte Gottes zu reden; denn mit ſolchen beſtändigen Einwirkungen des Geiſtes iſt ihm eben der Sache nach der Geiſt ſelbſt bleibend mitgetheilt, ohne daß wir darum denſelben, ſo zu ſagen, als einen Beſtandtheil der menſchlichen Natur Chriſti denken dürfen.

Scheinbar am einfachſten löſt Hilgenfeld (a. a. O. S. 254. 55) die in dieſen Stellen liegende Schwierigkeit, indem er unter dem πνεῦμα den Logos ſelbſt als ein rein geiſtiges Weſen verſteht, das ſich bei der Taufe mit dem Menſchen Jeſus vereinigt habe. Allein wenn nach 1, 14 der Logos Fleiſch geworden iſt, ſo kann er ſich nicht zugleich als πνεῦμα mit dem Menſchen Jeſus vereinigt haben; und wenn doch in dem unmittelbarſten Zuſammenhange mit der Stelle 1, 32 Chriſtus als der mit dem heiligen Geiſte taufende bezeichnet wird (1, 33), ſo kann in dieſem Zuſammenhange πνεῦμα nicht das geiſtige Weſen des Logos, ſondern nur den heiligen Geiſt bezeichnen, da auch das bloße πνεῦμα hier mindeſtens eben ſo ſicher durch den Zuſammenhang beſtimmt wird, wie 7, 39, wo dies Hilgenfeld zugeben muß. Auf einem andern Wege löſt Meyer die Schwierigkeit, indem er in dem Herabkommen des Geiſtes in Taubengeſtalt und ſeinem zeitweiligen Verweilen über Jeſu nur das dem Johannes verheißene σημεῖον ſieht, das ihn als den Meſſias kenntlich machen ſollte, der nach 3, 34 mit der reichſten Fülle des Geiſtes ausgeſtattet war, aber keineswegs den Zweck hatte, ihm irgend etwas mitzutheilen. Das iſt im Weſentlichen

auch die Ansicht Neander's, der a. a. O. S. 887 ebenfalls erinnert, daß der Geist von Anfang an in seiner Totalität ihm einwohnte und von ihm aus wirkte, wie sich dies von diesem Zeitpunkte an auf eine den gewöhnlichen Menschen wahrnehmbare Weise in jenen außerordentlichen Merkmalen (den Wundern) offenbaren sollte, und diese Ansicht hat Koestlin a. a. O. S. 144 adoptirt, indem er nur noch hinzufügt, daß der ganze Hergang nach 1, 33 auch sagen will, Jesus sei der Eine, von welchem der Geist auf die Menschheit übergehen könne und solle. Dahin gehört endlich auch Lücke, der im Taufact nur eine besondere Epoche der continuirlichen Geistesmittheilung findet, in welcher Christus zur vollkommenen Klarheit und Gewißheit seiner bleibenden unendlichen Geistesfülle gekommen sei (Vergl. seinen Kommentar zu Ev. 1, 32, I, S. 442). Diese Auffassungen stimmen sämmtlich darin überein, daß sie in dem Taufwunder nur das Zeichen für die Thatsache sehen, daß Jesus ursprünglich die ganze Geistesfülle besaß, obwohl sie sich danach in etwas modifiziren, ob man dies Zeichen dem Täufer, oder den Menschen überhaupt, oder Christo selbst gegeben sein läßt, mit welcher letzteren Fassung es dann erst wirklich zu einer gewissen Geisteserregung und Geistesmittheilung im Taufakte kommt. Allein sie alle leiden, abgesehen davon, daß sie das vierte Evangelium in einen unlösbaren Widerspruch mit den synoptischen bringen, an der großen Schwierigkeit, daß hier ein Zeichen gegeben wird, das der zu bezeichnenden Sache nicht nur mangelhaft entspricht, sondern ihr gradezu widerspricht. Das Kommen des Geistes auf Jesum kann nicht das ursprüngliche Sein des Geistes in ihm, das bleibende Gerichtetsein des Geistes auf ihn nicht eine momentane besondere Erregung darstellen.

Daher schlägt schon Frommann einen andern Weg ein. Wie er in dem präexistenten Logos ein Moment der Ruhe und eine durch den Geist vermittelte Offenbarungsthätigkeit unterscheidet, so unterscheidet er auch bei dem fleischgewordenen Logos sein in dem Menschen Jesus immanent bestehendes Sein, welches sein Verhältniß zu Gott vermittelt, von seiner Offenbarung und Aeußerung durch denselben Menschen Jesus zur Erlösung der Welt, welche durch die Salbung mit dem heiligen Geiste bedingt war und durch welche sein Verhältniß zur Menschheit vermittelt ist (a. a. O. S. 368).

Damit berührt ſich die Auffaſſung, welche Luthardt zu 1, 32 entwickelt. Er denkt nach dem Vorgange Hofmann's den Geiſt als Amtsgeiſt, der dem ethiſchen Leben Chriſti als ſolchem nichts hinzugefügt habe, wohl aber ſeine σάρξ befähigt habe, Mittel der Selbſtdarſtellung Chriſti zu werden, ſo daß er nun in Wundern ſeine δόξα bewähren konnte. Es fragt ſich, wie weit eine derartige Unterſcheidung in dem Geſichtskreiſe des johanneiſchen Evangeliums einen Anknüpfungspunkt findet. Einen ſolchen bietet aber allerdings die Stelle 1, 52. Wenn hier die Wunderwirkſamkeit Chriſti durch die herauf- und herabſteigenden Engel Gottes vermittelt gedacht wird, ſo iſt das doch nur eine andre Vorſtellung wie dort, wo der Geiſt Gottes herabkommt und auf Jeſum gerichtet bleibt, ſo daß er unter der beſtändigen Einwirkung deſſelben ſteht. In der Sache ſelbſt kommen wir ganz auf daſſelbe heraus, ſobald wir erwägen, daß der Taufact am Eingange des meſſianiſchen Amtslebens Chriſti ſteht und daß er von jetzt ab (Vergl. das ἀπ' ἄρτι 1, 52, das auf denſelben Zeitpunkt geht) behufs ſeiner Selbſtbezeugung als Meſſias eben jener Wunderwirkſamkeit bedurfte. Hat ihm alſo der Taufact, wie wir nicht leugnen können, irgend etwas Poſitives gegeben, ſo kann dies nur die Ausrüſtung zu dieſer ſeiner meſſianiſchen Wunderwirkſamkeit ſein, oder correcter, der Beginn *jenes* ununterbrochenen, ihm ganz eigenthümlichen Verkehrs mit Gott, der ihn zur Ausübung ſeiner göttlichen Werke befähigte. Nichts iſt aber natürlicher als daß dies als ein Herabkommen des göttlichen Geiſtes auf ihn und als ein Bleiben deſſelben in der Richtung auf ihn dargeſtellt wird. In ſofern kann man alſo allerdings ſagen, der Geiſt, den Chriſtus ohne Maß empfing, war der meſſianiſche Amtsgeiſt, der ihn zur Offenbarung ſeiner urſprünglichen Herrlichkeit befähigte.

Eine ganz andre Frage iſt freilich, ob Johannes dieſe Combination vollzogen hat, und dafür können wir wenigſtens keinerlei Zeugniß beibringen. Es gehören dieſe Worte des Täufers zu dem harten Geſtein zweifelloſer geſchichtlicher Erinnerung, an welchem alle Verſuche, das vierte Evangelium in eine ideale Compoſition nach den dogmatiſchen Ideen des Verfaſſers aufzulöſen, ſcheitern müſſen. Mit der Grundanſicht, welche das Evangelium beherrſcht, iſt jedenfalls die in dieſen Worten enthaltene Vorſtellung noch nicht ſo vermittelt, wie ſie es ſein müßte, wenn die letztere bereits

vollständig angeeignet wäre. Das zeigt sich nirgends stärker, als in der Stelle 3, 34. Nachdem v. 31. 32 der Unterschied des Zeugnisses Christi von dem prophetischen Zeugnisse des Täufers darauf zurückgeführt ist, daß dieser, weil ἐκ τῆς γῆς ὤν, auch ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ, während der aus dem Himmel kommende zeugt, was er dort gesehen und gehört hat, woraus sich dann von selbst ergiebt, daß seine Worte wesentlich Gottes Worte sind; wird eben dieser göttliche Charakter seiner Worte v. 34 darauf zurückgeführt, daß er von Gott gesandt ist und den Geist ohne Maß empfangen hat, was zunächst doch nur auf einen äußersten Grad prophetischer Erleuchtung führt. So unvermittelt, wie diese beiden Vorstellungsweisen hier neben einander stehen, können dieselben schwerlich aus dem Munde des Täufers gekommen sein, und es liegt die Vermuthung nahe, daß sich in v. 31. 32 die aus dem Selbstzeugniß Christi gewonnene Vorstellung des Evangelisten in das Referat über die Worte des Täufers eingemischt hat. Für uns ist in dem früher entwickelten die Vermittlung gegeben; denn obschon Christus aus seinem vorzeitlichen Sein die vollkommenste Gotteserkenntniß mitgebracht hat, und also aus eigner Erfahrung zeugen kann von den himmlischen Dingen, so hörten wir doch aus seinem Munde (12, 49. 50), daß er ein Gebot empfangen hat, was er in seinem irdischen Berufe reden soll und also in jedem besondern Falle nur redet, was ihm Gott gesagt hat. Blieb aber einmal der Geist Gottes mit seiner Wirksamkeit auf ihn gerichtet, so wird eben durch diesen ihm Gott gesagt haben, was er reden soll, und so redet er allerdings die Worte Gottes, weil er den Geist ohne Maß empfangen hat. Wir sehen daraus zugleich, daß man die Bedeutung jener Geistesmittheilung zu enge fasst, wenn man dabei bloß an die Ausrüstung zu seiner messianischen Wunderwirksamkeit denkt, während der Geist Christum nach allen Seiten hin zu seiner messianischen Berufswirksamkeit befähigt. Aber auch hier bietet unsre Rede nichts, was auf diese Vermittlung hinwiese; die beiden Vorstellungsweisen stehen noch so fremd einander gegenüber, daß nur die eine eine völlig angeeignete gewesen sein kann, die andre als eine traditionell überkommene nur mit aufgeführt wird. Jene Worte Christi, in denen wir die Vermittlung fanden, gehören eben auch zu denen, in welchen sich das echt menschliche Bewußtsein Christi am reinsten ausspricht, und

welche von der eigenthümlichen Betrachtungsweise des Lebens Christi, die unserm Apostel von der Höhe seiner Spekulation aus sich bilden mußte, am wenigsten influirt sind.

Schließlich sei noch bemerkt, daß im Zusammenhange jenes Zeugnisses von der Taufe Christi derselbe auch bezeichnet wird als der mit dem Geiste taufende. Daraus folgt nun keineswegs, wie Baumgarten-Crusius zu 1, 33 meint, daß Christus den Geist eben zur Mittheilung an die Menschen empfangen hat, da diese Mittheilung 7, 39. 16, 7 ausdrücklich von seinem Heimgange zum Vater abhängig gemacht wird, also sich während seines messianischen Amtslebens gar nicht vollzieht. Eben darum kann auch nicht, wie Koestlin S. 144 Anm. will, das Herabsteigen des Geistes das Uebergehen des Geistes von Jesu auf die Menschen angedeutet haben; vielmehr sehen wir daraus nur, daß auch bei Johannes die Geistesmittheilung als ein wesentliches Attribut des Messias gedacht wird auf Grund Alttestamentlicher Verheißungen von der Geistesausgießung in der messianischen Zeit (Vergl. Joel 3, 1 ff).

§. 7. Der erhöhte Christus.

Die Perspektive der johanneischen Christologie bildet die Lehre vom Paraklet, die wir darum hier noch einer näheren Betrachtung unterziehen müssen. Doch ist dieselbe nicht zu verstehen, ehe wir nicht den Abschied Christi von der Erde mit seinen Folgen etwas näher in den Blick gefaßt haben. Wir sahen schon im zweiten Abschnitt, S. 122, daß auch bei Johannes die irdische Wirksamkeit Christi auf Israel beschränkt ist und daher erst durch den Tod hindurch eine umfassendere Verherrlichung Christi beginnen kann (12, 23. 24). Durch wen anders kann aber diese Verherrlichung Christi auf Erden ins Werk gesetzt werden nach seinem Hingange, als durch die Jünger, die ja von ihm zeugen (15, 27) und durch deren Wort alle Späteren an ihn glauben werden (17, 20)? Hierauf nun kommt Christus zu reden in seinen trostreichen Abschiedsreden. Wahrlich, wahrlich, ich sage Euch, spricht er 14, 12, wer an mich glaubt, die Werke, die ich thue, wird auch er thun, und größere als diese wird er thun. Es ist hier natürlich nicht etwa von noch wunderbareren Wunderwerken die Rede, als die, welche Christus

gethan hat, sondern von einer noch umfassenderen und erfolgreicheren Wirksamkeit, welche er den Jüngern verheißt. Er hatte nur gesät, sie werden erndten (4, 36—38); er war durch die göttliche Heilsökonomie auf Israel beschränkt, ihnen wird sich das weite Erndtefeld der Heidenwelt öffnen und durch diese erfolgreichere Wirksamkeit wird er erst in umfassenderer Weise verherrlicht werden. Er fügt aber dieser Verheißung eine doppelte Begründung hinzu. Erstens werden sie die Werke thun, die er bisher gethan, weil er zum Vater geht und seine irdische Wirksamkeit aufhört. Man vergleiche die beiden nachdrücklich voranstehenden und correspondirenden ἐγώ! Aber auch dann liegt bereits in diesem Grunde, daß mit seinem Heimgange zum Vater die Schranken fallen, welche durch denselben seiner irdischen Wirksamkeit gesteckt waren. Und das leitet unmittelbar zu dem zweiten Grunde über, der speziell begründet, weshalb die Jünger größere Werke als er thun werden und der v. 13 so ausgedrückt wird: und weil, was ihr irgend bittet in meinem Namen, ich thun werde. Christus also wird es sein, der ihrer Wirksamkeit den erbetenen Erfolg geben wird; aber er wird dies thun im Auftrage seines Vaters, an den ja das Gebet gerichtet ist (15, 16) und auf den daher auch ebenso die Erhörung dieses Gebets zurückgeführt werden kann (15, 16. 16, 23). Daher kann auch Christus von dieser seiner himmlischen Wirksamkeit sagen, was er 13, 31 von seiner irdischen Wirksamkeit sagt, daß der Vater im Sohne dadurch verherrlicht wird. Denn vom Vater ist es erbeten, vom Vater wird es gewährt und indem der Sohn selbst zum Gebete an den Vater auffordert, weist er auf ihn als die letzte Quelle der Erhörung hin. Allerdings behält also Christus auch nach seiner Erhöhung noch seine Mittlerstellung bei; aber das thut seiner Rückkehr zur vollen göttlichen Herrlichkeit keinen Abbruch, da wir ja gesehen haben, daß es im Wesen des ursprünglichen Sohnesverhältnisses liegt, daß der Vater ihm alles zu thun zeigt, was er selbst thut (5, 20.).

Von besonderer Wichtigkeit aber ist, daß jene erweiterte Thätigkeit der Jünger geknüpft erscheint an ihr Gebet in seinem Namen. Man hat in neuerer Zeit die vielen wortwidrigen Erklärungen dieses Ausdrucks aufgegeben, und sich ziemlich allgemein dahin geeinigt, dies ἐν ὀνόματί μου zu identifiziren mit dem paulinischen ἐν Χριστῷ. Allein diese Identifizirung ist

nicht ohne Willkühr; denn ſo oft auch Johannes von einem Sein und Bleiben in Chriſto redet, ſo pflegt er doch nirgends wie Paulus durch das ἐν Χριστῷ die chriſtliche Beſtimmtheit irgend einer Thätigkeit zu bezeichnen. Dazu kommt, daß man doch nicht ohne weiteres das ἐν ὀνόματι für das bloße ἐν nehmen kann, zumal dies ἐν ὀνόματι ein bei Johannes ſo häufiger Terminus iſt, bei dem doch alle Analogie dafür ſpricht, ihn hier nicht anders zu nehmen wie ſonſt. Wie Chriſtus nun nach 10, 25 die Werke thut in ſeines Vaters Namen, weil dieſer ſie ihm aufgetragen und er ſie vollzieht an ſeiner Statt, ſo bitten die Seinigen, was Chriſtus ihnen aufgetragen, und was er bitten würde, wenn er noch auf Erden wäre, an ſeiner Statt. Denn es handelt ſich ja nach v. 12 um die Werke, die er hier auf Erden gethan, nachdem er ſie vom Vater erbeten hat (11, 41) und die ſie nun an ſeiner Statt erbitten müſſen, wie ſie dieſelben an ſeiner Statt thun. Natürlich kann er dem ſo erbetenen auch unbedingte Erhörung verheißen, da er ja weiß, daß der Vater ihn allezeit erhört (11, 42) und alſo auch das, was die Jünger an ſeiner Statt erbitten, was er alſo ſelbſt erbitten würde, wenn er noch auf Erden wäre, Erhörung allezeit finden muß.

Es iſt aber noch Eines wichtig, daß nemlich Chriſtus von dieſem Gebet in ſeinem Namen redet, ohne daß dieſes von der Sendung des Geiſtes abhängig gemacht wird, ſo daß alſo es dazu nicht des Geiſtes, ſondern nur des Glaubens bedarf (v. 12) und ebenſo auch dieſe erweiterte Wirkſamkeit der Jünger, welche auf dem Gebete in ſeinem Namen beruht, zunächſt noch von der Sendung des Geiſtes unabhängig erſcheint. Dafür ſpricht nun ganz auch die analoge Stelle 15, 7. 8. Auch hier wird lediglich von dem Bleiben in Chriſto, das ja, wie wir geſehen haben, mit dem Bleiben im Glauben unmittelbar gegeben iſt, die Erhörung der Gebete der Jünger um ein reichliches Fruchtſchaffen abhängig gemacht, weil, wo ihr Wollen durch die Worte Chriſti beſtimmt bleibt, ſie ja Alles erbitten können, was ſie wollen, und doch immer nur in ſeinem Namen bitten werden. Ebenſo heißt es auch hier v. 8, daß durch ſolches ihr Fruchtſchaffen der Vater verherrlicht wird, der es auf ihr Gebet ihnen giebt (Vergl. 14, 13) und daß ſie dadurch ſeine rechten Jünger werden, die das Werk Chriſti auf Erden fortſetzen. Darum heißt es 15, 16: „ich habe Euch

erwählt, damit ihr hingehet und viel Frucht bringet und Eure Frucht bleibe" und nun in einem erklärenden Parallelsatze weiter: damit, was ihr irgend den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe. Hier ist die Erhörung des Gebetes in seinem Namen ausdrücklich auf Gott als den letzten Urheber zurückgeführt und auch in diesem ganzen Zusammenhange kommt die Sendung des Geistes noch nicht zur Sprache. Es mag dabei auch darauf noch hingewiesen werden, daß selbst I, 3, 22. 5, 14 die Gewißheit der Gebetserhörung lediglich durch den Glauben (I, 5, 13) und die Bewährung des Gehorsams gegen Gott, der zunächst auch den Glauben einschließt (I, 3, 22. 23) bedingt erscheint.

Die letzte Stelle, in welcher Christus des Gebetes in seinem Namen gedenkt (16, 23—27) führt uns nun zuerst auf eine andere Frage, wie es nemlich zu verstehen ist, wenn Christus den Jüngern ein Wiedersehen verheißt (14, 18—24. 16, 16—22). So gewiß es mir ist, daß Christus 14, 3 von seiner Paruſie redet (Vergl. Abschnitt II. §. 9 S. 181), so gewiß ist mir, daß die Beziehung der eben genannten Stellen auf die Paruſie, wie sie noch Luthardt wieder erneuert, dem ganzen Contexte widerstreitet und ich glaube mich der Beweisführung dafür überheben zu können. Dagegen darf als die heutzutage rezipirte Beziehung diejenige gelten, welche an das Wiederkommen Christi im Geiste denkt. Allein ich halte auch diese nicht für wortgetreu und sinngemäß und muß mich daher auf eine genauere Analyse dieser Stellen einlassen. Zunächst ist nicht zu übersehen, wie die Trostrede des Cap. 14 sich im Climax fortbewegt. Zuerst tröstet Christus die Jünger damit, daß er heimgehe, ihnen die Stätte zu bereiten, zu der er sie einst heimholen werde und nur durch die Zwischenreden der Jünger spinnt sich dieser Abschnitt, der eigentlich mit v. 4 erledigt ist, fort bis v. 11. Das feierliche ἀμὴν ἀμήν (v. 12) zeigt, daß ein neuer Abschnitt beginnt. Nicht nur mit der fernen Zukunft, auch in der Gegenwart sollen sie getröstet werden. Er geht zwar hin, aber er hinterläßt ihnen sein Werk, das sie in umfassenderem Maße fortsetzen können und werden (v. 12—14) und erbittet ihnen an seiner Statt den andern Paraklet (v. 15—17). Aber nun schwingt sich die Trostrede zu ihrem herrlichsten Gipfel auf, v. 18: Ich will Euch nicht Waisen lassen, ich komme zu Euch. Die gangbare Auslegung

hat hier offenbar die Schwierigkeit gegen ſich, daß die Rede nicht recht fortſchreitet, wenn dieſes Wiederkommen das Kommen im Geiſte iſt, der ja eben bereits verheißen wurde. Dazu kommt, daß das Gefühl der Verwaistheit damit noch nicht aufgehoben wird, wenn Chriſtus ſeinen Kindlein (13, 33) einen andern an ſeiner Stelle ſchickt und ſagt, daß in dieſem er ſelbſt zu ihnen komme. Dagegen findet eine höchſt treffende Steigerung der Rede ſtatt, wenn Chriſtus ſchließlich verheißt, nicht nur einen Stellvertreter zu ſchicken, ſondern ſelbſt wieder zu kommen. Wenn es nun v. 19 heißt: „Noch ein Kleines und die Welt ſieht mich nicht mehr, ihr aber ſehet mich," ſo deutet doch das οὐκέτι klar darauf hin, daß bei der Welt an ein leibliches Sehen gedacht iſt; dann aber kann das θεωρεῖτε ebenfalls nur von leiblichem Sehen genommen werden. Denkt man bei dieſem θεωρεῖτε dagegen an das Wiederſehn, das mit der Geiſtesausgießung am Pfingſttage begann, ſo entſteht nicht nur die Schwierigkeit, daß das θεωρεῖν zweimal in ſehr verſchiedener Bedeutung gebraucht iſt, ſondern daß auch der Standpunkt, von dem aus dieſes Präſens gemeint iſt, ein ſehr verſchiedener iſt. Denn das οὐκέτι θεωρεῖν der Welt begann bereits mit dem Tode, reſp. mit der Auferſtehung, da die Gläubigen allein mit Ausſchluß der Welt den Auferſtandenen ſahen, während jenes θεωρεῖν im Geiſte doch erſt eine geraume Zeit danach begann. Wir müſſen alſo an das Wiederſehen des Auferſtandenen denken.

Der einzige erhebliche Grund, den man hiegegen anführt, iſt der, daß dieſe Erſcheinungen doch nur etwas Vorübergehendes waren, während v. 18 auf eine neue bleibende Verbindung hinweiſt. Allein dieſe Schwierigkeit hebt ſich, ſobald wir beobachten, wie Chriſtus im Folgenden von der Art und Wirkung jenes Wiederſehens redet. Daß die Jünger im Gegenſatz zur Welt, die ihn nicht mehr ſieht, ihn ſehen, begründet er dadurch, daß er lebt und in Folge deſſen ſie leben werden (Vergl. die Erklärung dieſer Stelle im erſten Abſchnitt §. 8. S. 68—70). Das Leben Chriſti, in dem ſie ihn wiederſehen, iſt nun kein an die Bedingungen des irdiſchen Lebens gebundenes (Vergl. 20, 19. 26), es iſt bereits ein höheres Leben, und die ſinnenfällige Seite ſeiner Erſcheinungen (20, 20. 27) dient nur dazu, die Jünger ſeiner leibhaftigen Auferſtehung gewiß zu machen. Das Leben aber, das in Folge dieſes ſeines lebendigen Wieder-

erscheinens in den Jüngern entsteht, ist das höhere Leben des Glaubens an seine Auferstehung, der Erkenntniß des Auferstandenen, ohne welches sie ihn nicht wiedersehen konnten. Insofern hat de Wette ganz Recht, wenn er darauf hinweist, daß ja die Auferstehung und also auch das Wiedersehen des Auferstandenen nicht bloß Sache der äußeren, sondern auch der inneren Anschauung war. Darum fährt Christus v. 20 fort: An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ihr in mir und ich in Euch. Was das Erste sagen will, darauf haben wir schon wiederholt hingewiesen, es erklärt das ζῶ in v. 19; sie werden nicht nur überhaupt erkennen, daß er lebt, sondern aus der eigenthümlichen Art des Lebens, die sie an ihm, dem Auferstandenen sehen, wird es ihnen erst ganz klar werden, was ihnen nach v. 10 immer noch nicht ganz klar geworden war, daß sein Leben in seinem Vater wurzelte, daß es in seinem eigentlichen tiefsten Wesen über die Bedingungen irdischen Lebens erhaben war. Aber er fügt noch ein zweites hinzu, wodurch ihnen das Wesen des neuen Lebens, in das sie mit dem Erscheinen des Auferstandenen eingetreten sind, klar bewußt wird, wodurch also nun auch das ζήσετε seine Erklärung empfängt. Sie werden erkennen, daß sie in jenem neuen Leben, das in Folge seines Wiedererscheinens in ihnen aufgeht, mit ihm, dem Auferstandenen, in einer Gemeinschaft stehen, die keine Trennung von ihm mehr möglich macht. So lange nur Christus nach seiner menschlichen Erscheinung es war, mit dem sie durch den Glauben in Gemeinschaft traten, so daß sie in ihm waren und er in ihnen, so lange konnten sie noch von ihm getrennt werden; nun sie sich aber dessen bewußt wurden, daß sie mit ihm dem Auferstandenen, dem Lebendigen, allein in seinem Vater seienden in diese Gemeinschaft getreten waren, nun konnten sie sich nie mehr verwaist fühlen. Er kam zu ihnen und er blieb bei ihnen; denn wenn er ihnen auch nur ab und zu erschien in jener sinnenfälligen Weise, der Sohn Gottes, den sie in dem Auferstandenen erkennen lernten, konnte ihnen nicht mehr genommen werden. In diesem Sinne, glaube ich, will Christus sein Wiedererscheinen als Auferstandener aufgefaßt haben und von diesem Gesichtspunkt aus schwindet völlig jedes Bedenken gegen jene wortgemäßeste Erklärung.

Anders ist es nun mit v. 21, wo allerdings nicht mehr an die Erscheinungen des Auferstandenen gedacht werden kann, weil das, was hier Christus verheißt, gar nicht ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ stattfindet, sondern ausdrücklich eine Bewährung im Gehorsam gegen sein Wort voraussetzt, wie die Sendung des Paraklet (v. 15. 16). Es kann daher mit diesem Sichoffenbaren nur die weitere Entfaltung jenes neuen Verkehrs mit ihnen gemeint sein, der mit den Erscheinungen des Auferstandenen erst begann. Er wird auch fernerhin den Gläubigen zu erkennen geben, daß er bei ihnen und um sie ist, daß sie also nicht verwaist sind. Darauf führt die Erklärung, die Christus selbst, durch die Einrede des Judas veranlaßt, v. 23 giebt. Auch dort ist von einem Kommen zu ihnen und von einem bleibenden Sein bei ihnen die Rede, nicht von einem Sein in ihnen durch den Geist, wie wir bereits im ersten Abschnitt S. 81 gezeigt haben. Und weil er nur im Vater ist (v. 20), so wird auch der Vater mit ihm kommen und Wohnung bei ihnen machen. Der Ausdruck erinnert ebenso an das Lev. 26, 11. 12. Ezech. 37, 26 ff. verheißene Wohnen Gottes bei seinem Volke, wie an das Wohnen des fleischgewordenen Wortes unter den Gläubigen (Ev. 1, 14), dessen bleibende Erneuerung Christus hier verheißt. Sagt man nun, dieses Bleiben Christi bei ihnen könne den Jüngern doch nur kund werden durch den Geist, so mag das dogmatisch ganz richtig sein; aber es wird darauf hier nicht weiter reflektirt. Und wenn dies auch der Fall wäre, so ist deshalb doch noch nicht dieses Wiederkommen Christi ein Wiederkommen im Geiste, sondern er selbst, der zu seinem Vater zurückgekehrte Christus wird mit diesem in seiner göttlichen Erhabenheit über Raum und Zeit stets und überall um und bei den Gläubigen sein. Und so wird er sie nicht Waisen lassen (v. 18). Annähernd hat das Richtige schon Hilgenfeld a. a. O. S. 306. 7.

In der Stelle 16, 16—22 ist nun zunächst der Gedankengang ganz ähnlich wie in Cap. 14. Auch dort hat Christus die Jünger v. 5—15 über seinen Weggang getröstet dadurch, daß derselbe ihnen die Sendung des Paraklet vermittle, wobei er ihnen die hohe Bedeutung desselben aus seiner Wirksamkeit klar gemacht hat. Wenn er nun v. 16 aufs Neue zu dem Gedanken an seinen Abschied zurückkehrt, so ist es doch von vornherein sehr wahrscheinlich,

daß nun ein neues Trostmoment kommen wird, und nicht bloß eine nähere Ausführung dessen, was mit der Sendung des Paraklet für sie gegeben ist. Ferner führt hier die Gegenüberstellung, daß sie ihn in Kurzem nicht sehen und dann in Kurzem wiedersehen, zunächst doch entschieden auf das persönliche Wiedersehen nach der Auferstehung, das ja nicht bloß ein leibliches Sehen, sondern allerdings, wie wir sahen, auch ein geistiges Schauen des Auferstandenen war. Endlich führt auch die Parabel vom gebärenden Weibe, durch welche Christus den plötzlichen Uebergang von der tiefsten Traurigkeit zur höchsten alles Leid vergessenden Freude veranschaulicht (v. 21), auf den bestimmten Moment des Wiedersehens nach der Auferstehung und es ist, als ob der Evangelist selbst 20, 20 diese Verheißung Christi als erfüllt darstellen will. Ganz entscheidend aber ist v. 22, wo Christus sagt: *πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς*. Man kann sich wohl denken, daß die Jünger im Geiste den Herrn sehen, man kann sich denken, daß er im Geiste zu ihnen kommt; aber wie Christus die Sendung des Paraklet als ein Wiedersehen der Seinen von seiner Seite bezeichnen soll, das ist ohne willkührliche Verdrehung der Worte nicht denkbar, und durch die Annahme eines „zufälligen Wechsels" (Vergl. Meyer z. d. St.) wahrlich nicht erklärt. Wenn die Ausleger zur Vertheidigung dieser Auffassung darauf hinweisen, daß die Freude an den Erscheinungen des Auferstandenen doch immer nur eine vorübergehende war, so ist doch klar, daß die Freude an der Thatsache seiner Auferstehung auch nach dem ersten Wiedersehen Niemand mehr von ihnen nehmen konnte, daß sie ihnen unverlierbar blieb.

Aber desto sichrer soll nun v. 23 beweisen, daß nur von seiner Wiederkehr im Paraklet die Rede sei, und damit kehren wir zu der Stelle zurück, an der wir oben S. 273 unsre Untersuchung abbrachen. Hier ist nemlich abermals davon die Rede, daß sie den Vater bitten werden und zwar, wie aus v. 24 erhellt, in seinem Namen. Allein wir haben ja nirgends sonst gesehen, daß das Gebet im Namen Jesu abhängig gemacht wird von der Geistesmittheilung, darum kann seine Erwähnung auch hier nicht beweisen, daß diese im Vorigen gedacht ist. Nun findet man freilich in den Anfangsworten dieses Verses gewöhnlich die volle Befriedigung angedeutet, die den Jüngern die Erleuchtung durch den Paraklet gewähren wird, weil sie Christum nichts mehr

fragen werden. Allein dabei drängt ſich ſofort die Frage auf, wie ſie denn überhaupt auf den Gedanken kommen ſollen, Chriſtum zu fragen, wenn er gar nicht mehr in Perſon bei ihnen iſt. Iſt dieſes aber in jener Situation überhaupt unmöglich, ſo kann es auch nichts für dieſelbe Charakteriſtiſches ſein, daß ſie ihn dann nichts mehr fragen werden. Dazu kommt, daß der Nachdruck gar nicht auf dem οὐκ ἐρωτήσετε, ſondern auf dem voranſtehenden ἐμέ liegt, und da dies dann nothwendig einen Gegenſatz fordert, und dieſer nur in dem αἰτήσητε τὸν πατέρα gefunden werden kann, ſo iſt es klar, daß ἐρωτᾶν hier: bitten heißt und nicht: fragen, wie es v. 26 ebenſo dicht neben αἰτεῖν in dieſer Bedeutung ſteht. Es freut mich, dieſes, wie mir ſcheint, evidente exegetiſche Reſultat von Weizſaecker a. a. O. S. 183 anerkannt zu ſehen, obwohl es, wie ich glaube, aufs Entſchiedenſte gegen ſeine Deutung der Stelle von der Paruſie ſpricht. Damit alſo ändert ſich der ganze Sinn der Stelle weſentlich. Chriſtus ſagt einfach, an jenem Tage würden ſie ihn nichts mehr bitten, weil ſie es aus der ganzen Weiſe ſeines Seins erkennen müſſen, daß der menſchlich nahe Verkehr mit ihm aufgehört hat. Und wie ſie es erkennen, daß er im Vater iſt (14, 20), ſo werden auch ſie fortan direkt an den Vater ihre Bitten richten, der ihnen, was ſie von ihm erbitten, geben wird im Namen Chriſti. Dieſes heißt dann natürlich nicht: weil ihr es in meinem Namen gebeten habt, wie Meyer z. d. St. will, ſondern: er wird es ihnen geben an Chriſti Statt, der ihnen bisher ſeinerſeits, was ſie ihn gebeten, gegeben oder doch verſchafft hat durch ſein Gebet. Darum iſt auch die Stellung des ἐν τῷ ὀνόματί μου hinter πατέρα, welche die Recepta hat, ganz unpaſſend. Sie iſt offenbar nur dadurch entſtanden, daß v. 24 vorauszuſetzen ſchien, Chriſtus habe vorher von dem Gebete in ſeinem Namen geredet. Dies iſt aber ſehr begreiflich; denn wenn ſie fortan nicht mehr ihn bitten, ſondern den Vater, ſo bitten ſie doch eben das, was ſie Chriſtum ſonſt würden gebeten haben und was er ihnen dann vom Vater erbeten hätte. Dann bitten ſie alſo jetzt an ſeiner Statt, in ſeinem Namen und eben darum, weil das, was ſie jetzt vom Vater erbitten, ſonſt ihnen Chriſtus durch ſeine Bitte verſchafft hätte, alſo wenigſtens mittelbar ihnen gegeben hätte, ſo konnte v. 23 von der Erhörung dieſes Gebetes geſagt werden, Gott gebe

sie in Christi Namen, an seiner Statt. Bis jetzt, sagt nun v. 24, habt ihr nichts gebeten in meinem Namen; nicht etwa, weil es ihnen an der dazu erforderlichen höheren Erleuchtung fehlte, sondern weil er ja bisher selbst auf Erden war und für sie betete. Endlich verheißt er noch die Erhörung ihrer Gebete: Bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude, d. h. die Freude, die mein Wiedersehn in Euch erzeugt hat, vollkommen sei. Wir sehen damit Christum offenbar zurückkehren zu dem Grundgedanken von 14, 12—14. Ist es schon ein Trost, daß sie ihn wieder haben, so hat doch nunmehr seine Wirksamkeit auf Erden aufgehört. Aber auch dieser Schatten, der auf der Freude des Wiedersehns ruht, soll verschwinden, da, wie er dort und 15, 7. 8 gesagt hat, mit der Erhörung ihrer Gebete im Namen Jesu ihnen ein Fruchtschaffen verheißen ist, wobei sie größere Werke thun werden, als der Herr gethan hat, also seine irdische Wirksamkeit nicht nur nicht aufhört, sondern durch sie noch erweitert wird.

Da v. 25 offenbar einen Absatz macht und zum Abschluß der ganzen Rede übergeht, so kann das nun Folgende über den Sinn des Vorhergehenden gar nichts entscheiden. Welches die Stunde sei, in der er frei heraus vom Vater ihnen verkündigen wird, ist schwer zu sagen. Man möchte auch hier an die Erscheinung des Auferstandenen denken; aber wenigstens unser Evangelium berechtigt nicht zu der Annahme, daß Christus damals noch Aufschlüsse über seinen Vater in neuer Form gegeben hat, das feierliche ἔρχεται ὥρα weist auch über die Zeit jenes πάλιν μικρόν, von dem er bisher gesprochen hatte, hinaus und 16, 12. 13 überläßt er ja alles, was er während seines irdischen Lebens noch nicht hat sagen können, dem Paraklet. So liegt allerdings die Annahme nahe, daß Christus v. 25 meint, er werde ihnen Alles, was er ihnen hier noch verhüllt und bildlich sagte, frei und klar verkündigen durch den Paraklet, der ja alles, was er verkündigt, aus dem Schatz der Erkenntniß Christi nimmt (16, 14. 15), und in dem darum sehr wohl Christus als zu ihnen redend gedacht werden kann. Wenn er nun v. 26. 27 fortfährt, an jenem Tage würden sie in seinem Namen bitten, nicht er für sie und also in ihrem Namen, sondern der Vater selbst habe sie lieb und sie würden sich also unmittelbar an ihn wenden, so ist klar, daß hiemit nicht sowohl ihr Beten in seinem Namen,

als vielmehr ihr ſelbſtändiges, zuverſichtliches Bitten zum Vater von der Sendung des Geiſtes abhängig gemacht wird. Das iſt aber auch klar; denn wenn ihnen der Geiſt nach v. 25 vom Vater verkündet, ſo verkündet er ihnen vor Allem die Liebe des Vaters, die ihnen dieſe Zuverſicht giebt, und wenn dieſe Liebe durch ihren Glauben und ihre Erkenntniß Chriſti und ſeines göttlichen Urſprungs vermittelt iſt, ſo wird ja durch jene Belehrung des Paraklet, der Chriſtum in ihnen verherrlichen ſoll (16, 14), eben dieſe Erkenntniß befördert werden. Wir ſehen alſo hier am Abſchluſſe Chriſtum allerdings auf die Sendung des Geiſtes zurückkommen; aber das kann über den ganzen vorhergehenden Abſchnitt, wie geſagt, nichts entſcheiden.

Damit hat uns aber die Betrachtung dieſer Stelle bereits in die Lehre vom Paraklet hinübergeführt, der wir uns jetzt zuwenden, nachdem wir in dieſer Voruntersuchung diejenigen Stellen ausgeſchieden haben, die man wohl fälſchlich mit in dieſelbe hineingezogen hat.

---

§. 8. Der Paraklet.

Chriſtus verheißt allen denen, die ihn lieben und ſeine Gebote halten, daß auf ſeine Bitte der Vater ihnen einen ἄλλος παράκλητος geben werde, damit derſelbe bei ihnen bleibe bis in Ewigkeit (14, 15. 16). Wir ſetzen als zugeſtanden voraus, daß παράκλητος hier ganz allgemein einen Helfer, Beiſtand bezeichnet, wie es Chriſtus den Seinen geweſen war; denn durch ihn ſollen ſie getröſtet werden bei ſeinem Abſchiede, er ſoll bei ihnen bleiben beſtändig, während Chriſtus von ihnen ſcheiden wird. Ja 14, 26 heißt es ausdrücklich, daß der Vater ihn ſenden wird in ſeinem Namen, d. h. an ſeiner Statt. Meyer ſagt zwar, dieſe Bedeutung paſſe hier nicht, weil nach derſelben der Geiſt nicht als Stellvertreter Chriſti geſandt, ſondern Gott ſtatt Chriſti den Act des Sendens vollziehen würde. Auch dieſer Gedanke wäre an ſich nicht ungehörig. Denn da der Sohn den Geiſt erbittet, den er, ſo wenig wie irgend etwas, ἀφ' ἑαυτοῦ ſenden kann, ſo könnte es auch ſo dargeſtellt werden, als ob Gott in der Sendung des Geiſtes nur das thäte, was Chriſtus thun wollte und was doch Gott anſtatt

seiner in seinem Namen thun muß. Aber nichts steht der offenbar einfacheren Fassung entgegen, wonach sich das ἐν ὀνόματι nicht auf den Act des Sendens, sondern auf das Objekt des Sendens bezieht. Unzweifelhaft können wir sagen: Der König sandte den N. N. im Namen seines Sohnes, wenn der Sohn nicht der Absender, sondern der Abgesandte ist, an dessen Stelle N. N. gehen soll. Der Geist ist also der Stellvertreter Christi wie Christus der Stellvertreter Gottes (5, 43), er ist wie dieser von Gott gesandt (14, 16. 26 vergl. 15, 26. 16, 7), er ist wie dieser vom Vater ausgegangen (15, 26), er kommt wie dieser zu ihnen (16, 7. 13. 15, 26). Er redet und verkündigt (16, 13. 14. 15), er lehrt und erinnert (14, 26), er zeugt (15, 26), er überführt (16, 8), er weist den Weg (16, 13). Er übt lauter Thätigkeiten, wie sie von dem persönlichen Christus ausgehen. Ja es beruht sein Reden auf einem ἀκούειν (16, 13) und λαμβάνειν (16, 14), womit sonst die selbstthätige Aneignung einer Erkenntniß ausgedrückt wird. Das alles führt entschieden darauf, daß der Geist von Christo selbst als ein persönliches Wesen gedacht ist; denn selbst das διδόναι (14, 16) steht doch in diesem Zusammenhange nur dem διδόναι des Sohnes (3, 16) parallel, und das damit correspondirende λαμβάνειν 14, 17 involvirt darum noch nicht die Vorstellung von etwas Unpersönlichem. Und wenn 3, 6. 8 von einem γεννᾶσθαι ἐκ πνεύματος die Rede ist, so könnte das ja auch dem stehenden γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ entsprechen.

Allein damit ist noch keineswegs bewiesen, was Koestlin (a. a. O. S. 108. 9), Hilgenfeld (a. a. O. S. 100) und Schmid (a. a. O. I. S. 215—17) behaupten, daß der Geist bei Johannes als eine transcendente Persönlichkeit gedacht ist. Wir haben hier nur wieder einen von den vielen Fällen, wo uns Johannes eine Vorstellung in den Reden seines Evangeliums aus treuer Erinnerung überliefert hat, die noch keineswegs von ihm so vollständig angeeignet ist, daß sie die hergebrachten Vorstellungen verdrängt hätte. Schon wenn der Täufer redet von einem Taufen mit dem heiligen Geiste (1, 33), ist an eine Persönlichkeit des Geistes gar nicht zu denken, dieser ist eine Kraft Gottes, die er mittheilt, wie denn auch das maßweise Geben des Geistes (3, 34) nur auf eine solche Gabe führt. So ist es auch an der einzigen Stelle, wo der Evangelist

ſelbſt vom Geiſte redet 7, 39. Denn dort kann der Geiſt, den die Gläubigen empfangen ſollen, nur als eine göttliche Gabe gedacht ſein und nur daraus erklärt es ſich ja, daß Johannes nachher ſagen kann: „Geiſt war noch nicht da", weil nur von dieſem zu empfangenden Geiſte die Rede iſt. So iſt es aber durchgehends im erſten Briefe Johannis. Wenn dort I, 3, 24 von einem Geben des Geiſtes die Rede iſt, ſo kann dies nicht nach der Analogie von Ev. 14, 16 verſtanden werden, da in der Parallelſtelle I, 4, 13 es heißt, daß Gott ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ uns gegeben hat, wobei doch deutlich der Geiſt als etwas zum Weſen Gottes Gehöriges, das theilweiſe (vergl. Ev. 3, 34) mitgetheilt werden kann, aber nicht als perſönliches Weſen gedacht iſt. Noch viel klarer iſt das in den Stellen, wo der Apoſtel den heiligen Geiſt nach Alttestamentlicher Symbolik als das Salböl bezeichnet (I, 2, 20. 27) und ſelbſt I, 4, 2 ſcheint es ſo, als ob das Eine göttliche πνεῦμα erſt in den einzelnen πνεύματα, die es beſeelt, Perſönlichkeit gewinnt, zumal es ja ohnehin, wenn es als τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ bezeichnet wird, deutlich genug als eine Kraft Gottes gedacht iſt. Nur die Wirkſamkeit, welche dem Geiſte beigelegt iſt, wird ebenſo bezeichnet wie in dem Evangelium und ſo kommt es, daß z. B. von dem ſachlichen χρῖσμα I, 2, 27 das διδάσκειν ausgeſagt wird, und daß der Geiſt bald als τὸ μαρτυροῦν, bald als ὁ μαρτυρῶν erſcheint (I, 5, 6. 7). Daß dieſes indeß an ſich noch nicht eine durchgebildete Vorſtellung ſeiner Perſönlichkeit involvirt, dafür zeugt, daß I, 5, 8 daneben auch das Waſſer und das Blut als die Zeugenden erſcheinen. Von hier aus war es alſo immer wieder möglich zu behaupten, das πνεῦμα ſei nicht ein beſonderes drittes perſönliches Weſen neben Gott und dem Logos, ſondern es ſei die beide beſeelende Lebenskraft. (Vergl. Frommann a. a. O. S. 365, der freilich auch in den Reden Jeſu höchſtens eine Perſonifikation des heiligen Geiſtes finden will). Dagegen erkennt Reuß a. a. O. II, S. 433. 34 das Vorhandenſein entgegengeſetzter Reihen von Formeln an, die letztern, wofür er die Belegſtellen faſt ſämmtlich treffend zuſammengeſtellt und erörtert hat (S. 431. 32), gehören nach ihm den alten populären Vorſtellungen an, die erſtern der philoſophiſchen Reflexion. Aehnlich iſt es nach ihm in der Lehre vom Wort, nur daß hier die theologiſche Reflexion bereits Meiſterin geworden

ist, während sie in der Lehre vom Geiste erst angefangen hat sich zu gestalten und die gewohnten Vorstellungen noch nicht vollständig sich assimilirt hat (S. 435). So geistreich nun auch Reuß darzuthun sucht, wie die Idee der Gemeinschaft zwischen dem geschiedenen Jesus und den Gläubigen sich zur Vorstellung einer Hypostase gestaltet, und sich damit in die Sphäre der Spekulation erhebt (S. 438), daß die Substanz des fleischgewordenen Wortes, nachdem dasselbe die Erde verlassen, in seinem Geiste zurückbleibt (S. 442) und so der dem Wesen Gottes und Christi als eine Kraft inhärirende Geist nach dem Tode des letztern sich in persönlicher Weise unter den Gläubigen wirkend offenbart (S. 436), so müssen wir doch auch hier von der Voraussetzung der wesentlichen Echtheit der Christusreden aus die Sache anders ansehen. Die Vorstellung von der Persönlichkeit des Geistes ist nicht Resultat philosophischer Reflexion, sie ist eine in den Reden Christi a posteriori gegebene, und grade weil die johanneische Spekulation sich noch nicht tiefer auf diesen Punkt eingelassen hat, ist in seiner praktischen Verkündigung jene Vorstellung mehr zurückgetreten, wenn sie auch hie und da, wo von der Wirksamkeit des Geistes die Rede ist, wieder hervortritt.

Dagegen finden wir an einem andern Punkte eine Bezeichnung, welche Christus dem Paraklet gegeben, in der Vorstellung des Apostels wirksam geworden. Christus bezeichnet den Geist wiederholt als den Geist der Wahrheit (14, 17. 15, 26. 16, 13). Diese Bezeichnung hat Johannes nicht nur aufgenommen (I, 4, 6), er hat sie I, 5, 6 selber in ihrer tiefsten Bedeutung erfaßt und erklärt, indem er sagt: τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Es kann nemlich jener Genitiv nicht bloß bezeichnen, daß der Geist die göttliche Wahrheit mittheilt, sondern er besagt nach der Analogie des genit. qualitatis, daß die Wahrheit das Wesen des Geistes ausmacht. Damit ist nun aber nach johanneischer Weise nicht etwa die subjektive Wahrhaftigkeit des Geistes als eine Eigenschaft desselben unter andern gedacht, sondern die Wahrheit ist das offenbar gewordene Wesen Gottes selbst und somit besagt jener Genitiv, daß das Wesen des Geistes kein anderes ist als das offenbar gewordene Wesen Gottes. Das besagt aber eben auch der Ausspruch: der Geist ist die Wahrheit (I, 5, 6). Dasselbe sagt ja Christus

von ſich bekanntlich Ev. 14, 6 und nun iſt es erſt ganz klar, wie der Geiſt der Stellvertreter Chriſti werden kann. Er iſt ja ebenſo wie dieſer die volle Offenbarung Gottes. Daß er als ſolcher perſönlich ſein muß, verſteht ſich von ſelbſt; daher er auch in den Reden Chriſti als perſönlich erſcheint; allein im übrigen wird bei dem Apoſtel darauf häufig noch nicht reflektirt.

Betrachten wir nun noch das Verhältniß des Geiſtes zum Vater und zum Sohne, ſo ſtimmen wir darin Weizſaecker a. a. O. S. 183 ganz bei, daß hiefür nur die ausgeführte Darlegung des wirklichen Verhältniſſes in Stellen wie Ev. 14, 16 maßgebend ſein kann, jede andre alſo als abgekürzte Darſtellung darnach erklärt werden muß. Nach jener Stelle aber ſteht feſt, daß Gott den Geiſt giebt (Vergl. I, 3, 24. 4, 13), wie er es auch 14, 26 iſt, der *ihn* ſendet. So heißt es auch 15, 26 vom Geiſte, daß er vom Vater ausgeht und wenn nun daneben von Chriſto geſagt wird, daß er ihn ſendet (Vergl. 16, 7), und zwar vom Vater her, ſo weiſt das ja von ſelbſt zurück auf 14, 16, wo es heißt, daß Chriſtus den Vater bitten wird und ſo die Sendung des Geiſtes vermittelt. Nur inſofern kann auch I, 2, 20. 27 hervorgehoben werden, daß ſie von ihm das Salböl des Geiſtes empfangen haben. Es iſt alſo nicht richtig, was Koeſtlin a. a. O. S. 110 ſagt, daß der *Geiſt* auch dem Sohne ſchlechthin untergeordnet iſt; (Vergl. auch Reuß a. a. O. II. S. 435. Hilgenfeld a. a. O. S. 100); denn wenn es 16, 13 heißt, daß der Geiſt reden wird, was er hören wird, ſo kann dies nach der Analogie von 8, 26. 12, 49 nur heißen, was er vom Vater hören wird, von dem er ausgeht, und dieſes wird durch v. 15 augenfällig beſtätigt, weil die dort angefügte Erläuterung nur dazu dienen ſoll, zu erklären, wie Chriſtus einerſeits ſagen kann, er werde es von dem Seinen nehmen und andrerſeits, er werde vom Vater hören, was er redet. Die Stellen 14, 26. 15, 26. 16, 14 aber involviren keine Unterordnung unter den Sohn, weil das in ihnen Geſagte ſich, wie wir ſehen werden, aus dem ökonomiſchen Verhältniſſe, in welchem die Wirkſamkeit des Geiſtes als des Stellvertreters Chriſti zu der Wirkſamkeit Chriſti ſteht, von ſelbſt ergiebt. Wenn Frommann a. a. O. S. 366 in dem *πνεῦμα* das Gott und den Logos erregende Prinzip ſieht, welches in Gott der Grund ſeiner Offenbarungen, in dem Logos

aber auch zugleich der Trieb und die Kraft zur Vermittlung Gottes durch die Offenbarungen ist, und eben dadurch beide, der Kreatur gegenüber, zu einer Einheit verbindet, so hätten wir damit eine vollständige immanente Trinität bei Johannes. Aber mit vollem Rechte sagt Koestlin a. a. O. S. 111, das Eigenthümliche der johanneischen Dreieinigkeit sei, daß sie, gewiß in ihrem letzten, vielleicht auch in ihrem mittleren Gliede (?) eine in der Zeit sich entfaltende ist. Ueber das ursprüngliche immanente Verhältniß des Geistes zu Gott dem Vater oder dem Sohne ist gar nichts ausgesagt, und nicht einmal in dem johanneischen Logos ist ein Keim der ontologischen Trias, wie Koestlin S. 113 sagt, da alles, was über das ursprüngliche Wesen und Sein Christi beim Vater gesagt wird, doch eben nur, wie wir gezeigt, a posteriori aus seiner irdischen Wirksamkeit der Contemplation des Apostels sich ergeben hat (Vergl. §. 3. S. 244. 45. 50). Mit Recht sagt Meßner a. a. O. S. 343: „Nichts widerstreitet mehr dem Sinn und Zusammenhang der johanneischen Lehre, als die Beziehung von Bestimmungen, die nur auf das Erlösungswerk sich beziehen, auf das immanente Verhältniß des Geistes zum Vater und zum Sohne."

---

§. 9. Mittheilung und Wirksamkeit des Geistes.

In der Rede 16, 7 macht Christus das Kommen des Paraklet deutlich abhängig von seinem Weggange: Wenn ich nicht hingehe, so wird der Paraklet nicht zu Euch kommen; wenn ich aber gegangen sein werde, will ich ihn zu Euch senden. Offenbar auf Grund derartiger Aeußerungen Christi sagt Johannes 7, 39, der Geist, den die Gläubigen empfangen sollten, sei noch nicht dagewesen, weil Christus noch nicht zur Herrlichkeit erhoben war. Es ist wichtig zu fragen, warum die Erhöhung Christi die nothwendige Vorbedingung war für die Geistesmittheilung an die Jünger. Man hat hierauf im Wesentlichen eine dreifache Antwort gegeben. Die erste geht ganz auf den subjektiven Zustand der Jünger zurück. So sagt de Wette zu 7, 39: „Bis dahin (d. h. bis zur Verherrlichung Christi im Tode) war der Glaube der Jünger noch durch die fleischliche Erscheinung Jesu gebunden, und somit schwach und unrein; denn diese nährte ihre fleischlichen messianischen Vorstellungen,

auch war ihre Selbſtthätigkeit durch das überwiegende Anſehen Chriſti niedergehalten und ihre Empfänglichkeit (Receptivität) allein thätig: als aber ſeine δόξα ſich in der hohen Leidensthat ſeines Todes und in ſeiner ſiegreichen Auferſtehung enthüllte, verklärte ſich ihr Glaube an ihn zur geiſtigen Reinheit; durch die Entfernung des Meiſters auf ſich ſelbſt geſtellt, entwickelte ſich ihre Selbſtthätigkeit, und alle in ſie gelegten Geiſteskeime entfalteten ſich." Ganz ähnlich ſpricht ſich Neander a. a. O. S. 891 aus, nur daß bei ihm die in jener Erklärung enthaltene offenbar unrichtige Auffaſſung des δοξάζεσθαι fehlt. Dann aber tritt es nur um ſo klarer hervor, wie ungenügend dieſe Faſſung iſt. Denn abgeſehen davon, daß bei Johannes die σάρξ Chriſti nirgends als etwas erſcheint, das die Gläubigen an dem vollen Schauen der Herrlichkeit Chriſti hindert, ſo wäre ja dieſes Hemmniß, welches die irdiſche Gegenwart Chriſti der höheren Einwirkung Chriſti entgegenſtellte, durch die bloße Entfernung Chriſti von der Erde hinweggeräumt, und es hätte dazu nicht der Erhebung deſſelben zur göttlichen δόξα bedurft, welche doch Johannes deutlich als Bedingung nennt. Darum ſuchen Andere jenen Grund vielmehr in dem objektiven Verhältniß des Geiſtes zu Chriſto. So ſagt Frommann a. a. O. S. 465. 66: „So lange Jeſus, im Fleiſche wandelnd, an die Geſetze des Raums und der Zeit gebunden und ſeine Gottheit in Knechtsgeſtalt verhüllend (?!) der Menſchheit einwohnte, mußte auch der Geiſt Gottes, mit welchem er auf eine ausgezeichnete Weiſe erfüllt war, in dieſem ſeinem zeitlichen Daſein an ſeine menſchliche Perſönlichkeit gebunden ſein. Wegen der räumlichen und zeitlichen Schranken, in welche der Fleiſch gewordene Logos gebannt war, konnte daher auch der Geiſt, deſſen Fülle ihm einwohnte, nicht anderwärts real mitgetheilt werden, ſondern mußte an dem individuellen perſönlichen Sein Chriſti haften. Anders war dieſes nach der Erhöhung Chriſti zum Vater im Himmel, wo er, aller kreatürlichen Beſchränktheit enthoben, frei walten konnte über alle Kreatur. Da war auch der Geiſt Gottes entbunden von dem Zuſammenſein mit der menſchlichen Natur Chriſti und konnte in den Geiſt aller derer eingehen, denen Gott ihn mittheilen wollte, ſo daß nun von dem erhöhten Chriſtus der Geiſt über die Gläubigen ausſtrömt." Aehnlich ſagt Luthardt zu 16, 7: „Erſt mußte

seine Menschennatur, statt Schranke des Geistes zu sein, ganz und gar des Geistes werden, und er mußte in die Gottesstellung eintreten, vermöge deren er, frei von der Beschränktheit des innerweltlichen Lebens diesen seinen Geist mit göttlicher Unbedingtheit allenthalben mittheilen konnte." Dieser Auffassung liegt die Voraussetzung eines Gebundenseins des Geistes an die menschliche Persönlichkeit Christi zu Grunde, welche, wie wir gesehen haben, der johanneischen Vorstellung vollständig fremd ist. Mit diesen beiden Erklärungen, welche häufig verbunden vorkommen, verbindet sich dann wohl noch eine dritte, welche Meßner a. a. O. S. 342 so ausdrückt: „Da die Mittheilung dieses Lebens (das von dem erhöhten Christus ausgeht) die Vergebung der Sünden zu ihrer Voraussetzung hat, diese aber an den Tod Christi geknüpft wird, so kann erst von dem zum Vater erhöhten Christus die Mittheilung dieses Lebens ausgehen." Hier wird nun aber offenbar an Stelle der Erhöhung Christi der Tod zur Vorbedingung für die Mittheilung des Lebens gedacht, welche Meßner hier ohnehin fälschlich mit der Mittheilung des Geistes identifizirt. Besser sagt daher Schmidt a. a. O. I. S. 203: „Nur der in die völlige Einheit mit dem Vater verklärte Sohn konnte den Geist mittheilen, ja auch nur er, als der durch Leiden des Todes zum Mittler und Fürsprecher gewordene und zur Herrlichkeit eingegangene Hoheprieſter und Erlöser konnte vom Vater diese höchste aller Gaben, den Geist, für die durch ihn versöhnte Menschheit erbitten und so im Namen des Vaters mittheilen." Für diese Auffassung bietet I, 2, 1 eine gewisse Handhabe; aber auch ihr wie der Meßnerschen liegt die dogmatische Voraussetzung zu Grunde, daß von der Versöhnung und Rechtfertigung die Geistesmittheilung und Heiligung abhängig ist, die doch eben in dieser Form sich bei Johannes nicht findet. Beide aber weisen auch den einzig richtigen Weg zur Erklärung. Natürlich kann der Stellvertreter nicht kommen, ehe nicht das Heilswerk Christi ganz vollendet ist. Zu dieser Vollendung gehört aber nicht nur der Tod Jesu, sondern ebenso seine Erhöhung zum Vater, seine Verherrlichung, in der ja nach I, 2, 1 ein bleibender Haupttheil seines Werkes beginnt. Ebenso ist es nun allerdings auch von subjektiver Seite klar, daß der Glaube, welcher 7, 39 als Bedingung der Geistesmittheilung genannt wird, sich

erſt vollenden kann, wenn Jeſus durch ſeinen Heimgang zum Vater ſich vollkommen offenbart hat, als das, was er urſprünglich iſt.

Hiemit hängt nun aber aufs Engſte die andre Frage zuſammen, ob wirklich, wie oft behauptet, dieſe von Chriſto verheißene Geiſtesmittheilung es ſei, welche 20, 22 erzählt wird, wie z. B. Koeſtlin S. 206 ohne weiteres annimmt. Es ſetzt das nach dem eben Ausgeführten vor Allem voraus, daß Chriſtus damals bereits zum Vater heimgegangen und verklärt war, daß unmittelbar am Tage der Auferſtehung Jeſus bereits aufgefahren iſt, alſo in unſerm Evangelium gleich nach 20, 17. (Vergl. Koeſtlin a. a. O. S. 190), ſo daß ſeine Erſcheinungen Erſcheinungen des verklärten Chriſtus ſind. Man könnte dafür die Art anführen, wie im ganzen Evangelium die Auferſtehung Chriſti hinter ſeinen Heimgang zum *Vater* zurücktritt, ſo daß die beiden faſt zuſammen zu fallen ſcheinen, man könnte auch daran erinnern, wie in der Verheißung ſeines Wiederſehns 14, 20 das Leben des Auferſtandenen bereits als ein höheres Sein im Vater erſcheint. Aber ein völliges Zuſammenfallen findet ja auch in unſerm Evangelium keinesfalls ſtatt, da er der Maria am Grabe erſcheint, ehe er aufgefahren iſt (20, 11—18), wie denn überhaupt jenes Zuſammenfallen doch nur den Sinn haben könnte, daß ein körperliches Hervorgehen aus dem Grabe geleugnet und die ganze Auferſtehungsthatſache vergeiſtigt oder vielmehr verflüchtigt wird. Aber dieſe Weißeſche Conſequenz wird von Koeſtlin ſelbſt S. 191 abgelehnt. Iſt Chriſtus aber auch nach dem vierten Evangel. körperlich aus dem Grabe hervorgegangen, dann können die Erſcheinungen vor den Jüngern mit ihren handgreiflichen Beweiſen für ſeine Körperlichkeit (20, 20. 27), doch nur den Sinn haben zu beweiſen, daß er noch in menſchlicher Körperlichkeit auf Erden weilte, alſo wirklich und leibhaftig auferſtanden war, wenn auch bereits das höhere Leben für ihn begonnen hatte, das an die Bedingungen des irdiſchen Lebens nicht mehr gebunden war (20, 19. 26). Dann haben wir hier alſo wirkliche Erſcheinungen des auferſtandenen und nicht des erhöhten Chriſtus, wie denn auch kein Zug darauf hindeutet, daß dieſe Erſcheinungen von der der Maria gewordenen oder von den ſynoptiſchen verſchieden zu denken ſind, deſſen ganz zu geſchweigen, daß ſie 21, 14 ausdrücklich als Erſcheinungen des Auferſtandenen gezählt werden.

Damit aber ist der Annahme, daß wir 20, 22 wirklich die verheißene Geistesmittheilung zu sehen haben, ihr eigentlicher Grund und Boden weggenommen; denn die Möglichkeit jener Geistesmittheilung wird ja, wie wir sahen, von der Erhöhung Christi zum Vater abhängig gemacht. Allein diese Annahme ist auch sonst unmöglich. Mag die Verheißung so ausgedrückt sein, daß Gott den Geist sendet, oder daß Christus ihn sendet, nachdem er auf seine Bitte ihn von seinem Vater empfangen hat, immer handelt es sich in den Verheißungen Christi um eine Sendung des Geistes zu ihnen, welche ein (relatives) Getrenntsein Christi und seiner Jünger voraussetzt. Hier aber steht Christus leibhaftig vor ihnen, und die symbolische Handlung des Anhauchens kann doch nur den Sinn haben, daß Christus etwas an ihm und seiner leibhaftigen Erscheinung Haftendes von sich auf die Jünger überträgt. Ich kann darum auch nicht einmal mit Schmid a. a. O. I. S. 201 hierin einen Beginn jener Geistesmittheilung sehen, es muß etwas spezifisch Anderes sein. Dafür spricht noch Eins. Diejenigen, denen hier heiliger Geist mitgetheilt wird, sind die Jünger, d. h. nach v. 19 die von Christo zur Fortsetzung seines Werkes in die Welt Gesandten. Dagegen ergeht die Verheißung der Geistesmittheilung an alle Gläubige; denn wenn auch die Jünger es zunächst sind, die Christus in den Abschiedsreden vor sich hat, so sind doch die an sie gerichteten Worte überwiegend nicht auf sie allein und ihren apostolischen Beruf zu beziehen, wie es noch Schmid a. a. O. I. S. 206—9 nimmt, sondern auf alle Gläubigen, als deren Repräsentanten hier die Jünger vor ihm stehen, da alle Verheißungen, die er dort giebt, immer nur an die Bedingungen des Glaubens und seiner Bewährung geknüpft werden. Wie dieses nun speziell 14, 15 der Fall ist, so zeigt ja auch v. 17 deutlich, daß alle Gläubigen im Gegensatz zum ungläubigen κόσμος gedacht sind. Ja die Art, wie 15, 26. 27 das Zeugniß des Geistes von dem der Jünger unterschieden wird, zeigt ausdrücklich, daß das Gebiet, auf welches sich die Verheißung der Geistesmittheilung bezieht, ein über den Kreis der Zwölfe hinausgehendes ist. Dagegen handelt es sich 20, 22 um eine spezielle Mittheilung an die Apostel als solche, und diese kann daher nur zu ihrer Berufsausrüstung gehören, worauf auch 20, 23 deutlich hinweist. Jesus theilt hier also von seinem Geiste,

der natürlich bei ihm, dem ἅγιος τοῦ θεοῦ (6, 69), heilig war, und ihn zur Ausrichtung ſeines Amtes befähigt hatte (Vergl. §. 6, S. 268), den Jüngern mit, um ſie dadurch zur Ausrichtung ihres Berufes zu befähigen. Schon das Fehlen des Artikels ſcheint darauf hinzudeuten, daß nicht von dem heiligen Geiſte im ſolennen Sinne die Rede iſt. Bleibt alſo auch immerhin auf dem nur ſo kurz angedeuteten Acte ein gewiſſes Dunkel ruhen, ſo iſt er doch in keinem Falle angethan, daraus zu beweiſen, daß Johannes von dem ſolennen Acte einer auf alle Gläubigen ſich erſtreckenden Geiſtesausgießung, wie ſie Act. 2 erzählt wird, und in welcher ſich die Verheißung Chriſti vom Paraklet erfüllte, nichts gewußt habe. Eben ſo gewiß wird er mit der ganzen apoſtoliſchen Kirche gelehrt haben, daß die Mittheilung des Geiſtes an die Einzelnen bei ihrer Taufe erfolgt, nur muß man dafür nicht mit Koeſtlin a. a. O. S. 226 die Stelle Ev. 3, 5 anführen. Es iſt mir durchaus nicht zweifelhaft, daß wenn hier Waſſer und Geiſt als die wirkenden Faktoren der höheren Geburt gemeint werden, dabei das Waſſer als reinigender Faktor gedacht iſt, wie der Geiſt als poſitiv neues Leben ſchaffender (6, 63). Jene ſymboliſche Bedeutung des Waſſers klingt ja auch 13, 10 durch und beide Begriffe mußten dem Schriftgelehrten aus Stellen wie Ezech. 36, 25—27 grade in Verbindung mit dem Gedanken an die meſſianiſche Zeit geläufig ſein, welcher ja eine Reinigung durch Waſſer und eine Ausgießung des Geiſtes vorangehen ſollte. Die Beziehung auf die johanneiſche Taufe hat, ſo viel ich ſehe, im Zuſammenhange gar keinen Halt; die auf die chriſtliche Taufe aber wäre, ſo gut wie die Beziehung der Rede in Cap. 6 auf das Abendmahl, eine Prolepſis, mit welcher die Geſchichtlichkeit dieſer Reden ſchwerlich beſtehen könnte. Nun hat aber grade ein Ausſpruch wie 3, 5 alle Indicien wörtlicher Authentie für ſich, da ſowohl die Vorſtellung des γεγεννῆσθαι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος als die der βασιλεία τοῦ θεοῦ in dem ſpezifiſch johanneiſchen Lehrkreiſe nicht weiter vorkommt. Allerdings ſtellt ſich dann heraus, da wir auch in I, 5, 6 keine Beziehung auf die beiden Sakramente finden konnten, und die Taufe, welche Chriſtus durch ſeine Jünger Ev. 3, 22. 4, 2 ertheilen läßt, ſicher keine chriſtliche Taufe, ſondern die Fortſetzung der johanneiſchen Bußtaufe war, daß der beiden Sakramente weder im Evangelium noch in den Briefen gedacht iſt. Im Evangelium erklärt ſich dies

leicht genug aus der ganzen Tendenz desselben, welche in die Darstellung der göttlichen Herrlichkeit Christi und des subjektiven Verhaltens zu derselben aufgehn muß nach 20, 31, der Brief aber ist doch zu wenig umfassend, als daß man den Grund davon, daß auch in ihm jede Erwähnung derselben fehlt, in der Eigenthümlichkeit des johanneischen Lehrtropus suchen müßte, wonach er nicht sowohl die äußeren Vermittlungen der Theilnahme am Heil, als vielmehr dieses selbst als ein neues göttliches Leben mit Vorliebe hervorhebt (Vergl. Meßner a. a. O. S. 357).

Zeichnen wir endlich noch kurz die Wirksamkeit des Geistes, wie sie sich uns in den johanneischen Schriften darstellt. Wir fassen zuerst die Gläubigen in den Blick, bei denen, in deren Mitte und Gemeinschaft er bleiben und in denen er wirksam sein wird nach Ev. 14, 16. 17. Sie werden ihn in Folge dessen erkennen als das, was er ist, als den Geist der Wahrheit, der die Wahrheit selber ist (v. 17). Als solcher wird er sie nun vor Allem erinnern an Alles, was Christus ihnen gesagt hat (14, 26). Dabei ist nicht, wie noch de Wette thut, an Erklärung und Verdeutlichung dessen zu denken, was Christus ihnen gesagt hat, sondern an ein wirkliches Zurückrufen desselben in die Erinnerung, in der natürlich manches verblaßt und entschwunden war. Es liegt aber allerdings in der Natur der Sache, daß grade Worte, die sie früher noch nicht ausreichend verstanden, in der Erinnerung zurücktraten und dann mit der Erinnerung an sie zugleich von dem inzwischen gewonnenen höheren Standpunkte aus ihre Erklärung fanden. Solche Beispiele notirt der Apostel ausdrücklich 2, 22. 12, 16. Sofern nun der ganze Bestand des Glaubens an Christum dadurch bedingt war, daß man seine Worte bewahrte (12, 47), war der Paraklet es, welcher diesen Bestand sicherte. Von der andern Seite bedurfte der Glaube nicht nur der Erhaltung, sondern auch der Stärkung und Befestigung und dieses konnte nur geschehen durch eine Erhaltung des Zeugnisses, das während der irdischen Wirksamkeit Christi den Glauben stärkte und befestigte. Da nun das Zeugniß der Werke Christi fortfiel, war es das Zeugniß des Geistes (15, 26), welches an seine Stelle trat (I, 5, 6—8). Der Inhalt dieses Zeugnisses ist aber nach I, 5, 6 kein andrer als der, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, der geschichtlich erschienene

ist; daher man auch den Geist Gottes daran erkennt, daß einer bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen (I, 4, 2). Und darum sagt der Apostel I, 2, 27: ihr werdet in Christo bleiben demgemäß wie euch das χρῖσμα gelehrt hat; denn in dieser seiner ganzen Thätigkeit wirkt das χρῖσμα dahin, daß der Glaube erhalten werde und man so in Christo bleibe.

Ist nun von dieser Seite her der Geist es, welcher die Erhaltung der christlichen Offenbarung sicher stellt, so ist er von der andern Seite der Fortführer und Vollender des Werkes Christi. Vieles hat Christus nur ἐν παροιμίαις (16, 25), vieles noch gar nicht verkündigen können, weil die Jünger es noch nicht tragen konnten (16, 12). Es handelt sich hier also nicht bloß um weitere Entwicklungen und Anwendungen dessen, was Christus gelehrt, wie Lücke und de Wette meinen; auch nicht bloß um die künftigen Schicksale der Gemeinde in der Welt, wie Koestlin (a. a. O. S. 201) will, sondern um wirklich neues, was er sie noch nicht gelehrt, nicht etwa weil er es nicht wußte, — denn er hatte es ja zu sagen —, sondern weil die Jünger nicht fähig waren es zu verstehen. Hier nun tritt der Paraklet ein, in welchem Christus ihnen ohne Bild und Hülle verkündigt von seinem Vater (16, 25) und welcher sie alles lehrt (14, 26 Vergl. I, 2, 20), also daß sie keines Lehrers weiter bedürfen (I, 2, 27). Daß damit nicht alle Fülle menschlichen Wissens gemeint sei, sondern die ganze Fülle dessen, was zur ἀλήθεια gehört, zeigt der Uebergang von I, 2, 20 zu v. 21 unzweifelhaft und wird bestätigt durch Ev. 16, 13, wo es heißt, er werde ihnen Wegführer sein in der ganzen Wahrheit, so daß er sie den ganzen Umfang derselben kennen lehrt. Dabei wird an der letztgenannten Stelle ein Punkt noch besonders hervorgehoben, woran es sich am deutlichsten zeigt, wie das Lehren des Paraklet über das Lehren Christi hinausgeht, das ist die Verkündigung des Zukünftigen, die natürlich mit der fortschreitenden Erfüllung der göttlichen Rathschlüsse Schritt halten muß, weil sie nur so weit erfolgen kann, als in der Gegenwart die Bedingungen für ihr Verständniß gegeben sind. Allein diese Fortsetzung des Werkes Christi kann unmöglich den Sinn haben, das Werk Christi als unvollkommen darzustellen und so Christum herabzusetzen. Vielmehr kann sie nur dazu dienen, Christum zu verherrlichen, d. h. ihn immer mehr in seiner vollen Herrlichkeit zu offenbaren (16, 14). Der Geist kann und wird

nemlich nichts verkündigen, was nicht schon in Christo gewesen, in seiner vollkommenen Gotteserkenntniß enthalten gewesen ist: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται (16, 14. 15). Das ist nun freilich nicht so zu verstehen, als müßte er es erst von Christo lernen, was er lehren will, vielmehr hört ers von Gott unmittelbar, was er redet (v. 13, wozu vergl. S. 284); aber Christus sagt v. 15: alles was der Vater hat, das ist mein. Der Vater kann nichts dem Geiste mitzutheilen haben, was Christus nicht bei seiner vollkommenen Gotteserkenntniß bereits besessen hätte. Der Geist wird es nun aber bei seiner Verkündigung eben nehmen als etwas, das Christo angehört hat, d. h. er wird bei allem, was er verkündigt, darauf hinweisen, daß es in Christo bereits gewesen sei, und so wird die ganze Fortsetzung seines Werkes eben nur als eine Entfaltung dessen erscheinen, was in Christo bereits der Welt gegeben war, und indem es so immer zur Erscheinung kommt, wie in ihm bereits Alles den Gläubigen gegeben ist, wird er immer mehr in ihnen verherrlicht werden. Es kann eben keine Perfektibilität des Christenthums geben, weil ja Christus selbst die Wahrheit war. Alle Wirksamkeit des Geistes kann nur dahin gehen, den bereits während des Lebens Christi entfalteten Inhalt dieser Wahrheitsoffenbarung zu erhalten und zu befestigen, dann aber auch ihn weiter zu entfalten für das Verständniß der Gläubigen. Das Werk des Paraklet beruht nicht auf der Perfektibilität des Christenthums, sondern auf der Perfektibilität der Christen.

Der Paraklet hat aber auch eine Bedeutung für die Welt. Die Welt freilich in ihrem geschichtlichen Gegensatz gegen die Gläubigen, also die ungläubige Welt, kann den Geist nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht, d. h. keine unmittelbare Anschauung von seinem Dasein hat, und ihn darum, da alle wahre Erkenntniß auf Anschauung beruht, auch nicht erkennen kann (14, 17). Aber von der andern Seite bleibt ja die Welt auch das Objekt der göttlichen Heilswirksamkeit, die durch den Paraklet fortgesetzt wird, wie sie mit Christo begonnen hat. Durch jenes Zeugniß von Christo wird die Welt überführt von der Sünde des Unglaubens, von der durch seinen Heimgang erwiesenen Gerechtigkeit Christi, sowie davon, daß der Teufel, der Christum zum Tode gebracht (13, 2. 27), sich an dem Gerechten vergriffen hat und damit gerichtet ist (16, 8—11). Ebenso wie die ἐλεγξις, welche Christus gebracht hat (Ev. 3, 20), kann die Welt auch diese fliehen, und sich dadurch nur mehr in

ihrem Unglauben verſtocken; aber ſie kann ſich auch jetzt, wo mit dem Heimgange Chriſti zum Vater die Möglichkeit gegeben iſt, dieſe Ueberführung aufs Klarſte und Schlagendſte zu vollenden, durch dieſelbe zur Erkenntniß ihrer Sünde und der Gerechtigkeit Chriſti führen laſſen und ſomit zum Glauben gelangen, ſo daß auch von dieſer Seite ſich zeigt, wie das Kommen des Paraklet das Heilswerk Gottes vollendet und alſo der Heimgang Chriſti, der dieſes Kommen bedingt, ein Segen für die Menſchen iſt (16, 7).

Das ſetzt nun freilich voraus, daß dieſes Zeugniß des Geiſtes der Welt in irgend einer Form nahe komme, in welcher es auch der Welt vernehmbar iſt, und dieſe Form erhält es, indem es ausgeht von denen, die an Chriſtum glauben. Das iſt ja der deutliche Sinn der Stelle Ev. 7, 38. Sehr mit Unrecht hat *man* den Apoſtel beſchuldigt, das Wort des Herrn falſch gedeutet zu haben, indem er v. 39 ſagt, Chriſtus habe von dem Geiſte geredet, den die Gläubigen empfangen ſollten (Vergl. Lücke, de Wette z. d. St.). Denn er ſagt ja keineswegs, daß mit den Strömen lebendigen Waſſers, die von den Gläubigen ausgehen ſollen, der Geiſt gemeint ſei, ſondern daß Chriſtus mit jener Verheißung eines ſolchen Ausſtrömens hinweiſe auf die Thatſache, daß die Gläubigen den Geiſt empfangen ſollten. Das lebendige Waſſer kann *aber* nichts anders ſein, als was es 4, 14 und 7, 37 ſelbſt iſt, die *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου* (6, 68), durch welche ewiges Leben gewirkt wird. Von den Gläubigen geht alſo jetzt die Verkündigung Chriſti aus, durch deſſen Erkenntniß die volle Gotteserkenntniß und damit das Leben gewonnen wird. In wie fern nun dieſe erſt durch den heiligen Geiſt ermöglicht wird, haben wir oben geſehen. Der Geiſt erſt iſt es ja, der Chriſtum in den Herzen der Gläubigen alſo verherrlicht (16, 14. 15), daß ſie ihn in ſeiner vollen Herrlichkeit der Welt vorführen können. Damit iſt auch erklärt, in wie fern dies Zeugniß des Geiſtes 15, 26. 27 von dem Zeugniß der Apoſtel unterſchieden werden kann. Das Zeugniß der Apoſtel als derer, die von Anfang an bei Chriſto waren (v. 27), iſt freilich ein Zeugniß von der Herrlichkeit des ewigen Wortes, die ſie ſelbſt geſchaut haben (1, 14); aber wir ſehen es ja aus dem Evangelium deutlich genug, beſonders aus den Abſchiedsgeſprächen, wie viel den Apoſteln fehlte, daß ſie durch das Anſchauen des geſchichtlichen Lebens Chriſti und durch das Anhören ſeines Selbſtzeugniſſes bereits zur vollen Er-

kenntniß Christi gelangt wären. Erst dadurch, daß der Geist sie an alles erinnerte, was Christus gesagt und ihnen die ganze Bedeutung dessen aufschloß, was sie gesehen, empfing jenes ihr geschichtliches Zeugniß seinen rechten Inhalt. Erst also indem das Zeugniß, das der Geist durch sie ablegte, zu ihrem persönlichen Zeugniß hinzutrat, erhielt dies volle Kraft und Wirksamkeit, wozu noch kommt, daß der Geist keineswegs bloß in den Aposteln, sondern in allen Gläubigen zeugt. Damit ist nun aber das geschichtliche Zeugniß der Apostel keineswegs überflüssig gemacht. Denn das Wesentliche in der Verkündigung Christi ist immer das, daß der geschichtlich auf Erden Erschienene der Sohn Gottes war. Von diesem seinem höheren Wesen konnte freilich nur der Geist durch die Apostel zeugen; aber von der geschichtlichen Erscheinung selbst, um deren Bedeutung es sich dabei handelte, konnten der Natur der Sache nach nur die Augenzeugen zeugen. Ist immerhin der Geist der zeugende κατ' ἐξοχήν, weil er die Wahrheit ist (I, 5, 6), so sind doch auch das Wasser und das Blut Zeugende (v. 7. 8); aber das Zeugniß derselben können doch nur diejenigen wiedergeben, die Augenzeugen der Taufe (1, 34) und des Todes Christi (19, 35) gewesen sind. Giebt es aber einmal solche, die durch das Wort der Apostel gläubig geworden sind (17, 20), so hört dieser Unterschied auf; in ihnen läßt sich nicht mehr unterscheiden das Zeugniß der Augenzeugen und das Zeugniß des Geistes, es geht zusammen in die ὁμολογία, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen sei (I, 4, 2) und das apostolische Zeugniß kann eben nur noch die Gewißheit geben, daß man an diesem Inhalte das Zeugniß des Geistes erkennt, wie dies denn Johannes in der zuletztgenannten Stelle thut.

Freilich scheint nun grade der Zusammenhang dieser Stelle zu beweisen, daß die Welt doch für diese ὁμολογία und das Zeugniß des Geistes in ihr unempfänglich ist und bleibt. Denn I, 4, 6 heißt es, daran erkenne man den Geist der Wahrheit und des Irrthums, daß alle, die Gott erkennen und aus Gott sind, also alle Gläubigen den Geist der Wahrheit, wie er aus den Aposteln und den Lehrern der Gemeinde redete, hören; während die Welt ihn nicht hört, wohl aber den Geist des Irrthums, der aus den Pseudopropheten redet. Das heißt mit andern Worten: der Geist der Wahrheit ist allein und ausschließlich in der Christengemeinde, die Welt hat ihn nicht und kann ihn nicht haben (14, 17). Jeder

Geiſt, der außerhalb der Chriſtengemeinde mit Erfolg wirkt, iſt ſchon darum ein Geiſt des Irrthums. Allein es iſt zu erwägen, worauf ſchon wiederholt aufmerkſam gemacht iſt, daß es ſich an dieſer Stelle nicht um die grundlegende Verkündigung Chriſti, ſondern um den Kampf wider die Pſeudopropheten des Antichriſt handelt, welche die Gemeinde zum Abfall verleiten wollen. In dieſem Kampfe ſteht die Gemeinde der Gläubigen und aus Gott Geborenen völlig abgeſchloſſen der Welt gegenüber, von deſſen Fürſten (I, 4, 4) ja jene Angriffe ausgehen. Geht einer aus von ihr und ins Lager der Feinde über, ſo hat er ihr nie wahrhaft angehört (I, 2, 19); wird einer aus der Welt zum Glauben bekehrt, ſo hat das mit dieſem Kampfe noch gar nichts zu thun, es liegt dieſe Thatſache noch ganz jenſeits des Geſichtskreiſes unſrer Stelle. Wie ſehr *ſie* aber im Geſichtskreiſe des Apoſtels liegt, haben wir ſchon wiederholt aus 17, 21. 23 geſehen, wonach die Vollendung der Chriſtengemeinde es iſt, was die Welt zum Glauben führen ſoll. Wie das nun freilich im Einzelnen geſchieht, darüber läßt ſich der Apoſtel nicht aus. Die bloße Selbſtdarſtellung der Gemeinde iſt es nicht; denn die Welt, die Gott nicht erkennt, erkennt auch ſeine Kinder nicht (I, 3, 1). So kann es nur jene *ὁμολογία* ſein, in welcher der Geiſt Chriſtum der Welt bezeugt und ſie überführt. So iſt *alſo* der Geiſt endlich der Stellvertreter Chriſti, indem er das durch ihn begonnene Werk in der Welt weiter fortſetzt.

Es erhellt aus dieſer Darſtellung, daß das Werk des heiligen Geiſtes bei Johannes lediglich als die Erhaltung und Vollendung des Werkes Chriſti auf Erden erſcheint. Es hängt das einerſeits damit zuſammen, daß, wie wir Abſchnitt I §. 9 S. 95 ſahen, die von Chriſto ſelbſt gegebene Andeutung Ev. 3, 5 nicht weiter ausgebeutet iſt, andrerſeits damit, daß das Chriſtenthum als eine neue Offenbarung gefaßt iſt, die durch ſich ſelbſt im Gläubigen das neue Leben ſchafft, welches die Seligkeit im Dieſſeits und die Gewißheit der Vollendung im Jenſeits unmittelbar in ſich trägt. Hienach blieb für den Geiſt keine ſpezifiſch neue Heilswirkſamkeit übrig, die der von Chriſto ausgehenden an die Seite träte, ſondern nur noch die Erhaltung und Vollendung ſeines Werkes auf Erden in der ſo eben dargeſtellten Weiſe.

Verzeichniß der erklärten Stellen.

(Es sind hier nur diejenigen namhaft gemacht, über welche eingehendere exegetische Erörterungen gegeben sind, oder in welchen doch der Zusammenhang, in dem sie besprochen werden, Winke über ihre exegetische Auffassung giebt.)

A. Aus dem Evangelium Johannis.

Cap. I.

Vers	Seite
1—3.	242. 43.
4.	38—41.
5.	45. 190.
6—8.	109. 10.
9.	46.
10. 11.	28. 125.
12. 13.	86. 87. 96. 97. 129. 130.
14 a.	252—54.
14 b.	259—61.
15.	216.
17.	116. 17.
17. 18.	52.
18.	104. 239.
29.	159.
32.	266—68.
34. 50.	152.
42.44.46.	140.
43.48.49.	263.
52.	227. 28.

Cap. II.

Vers	Seite
4.	237.
11.	102. 261. 262.
16.	113.
19.	113.
24.	24. 199.
25.	263.

Cap. III.

Vers	Seite
2.	194.
3.	94.
5.	94.95.290.
6.	130.
11. 12.	28. 111.
13.	213. 14. 227.
14—17.	67. 68.
15.	30.
18. 19.	184. 85.
20. 21.	46.118.19.
22.	290.
27.	139.
31. 32.	110. 11. 215.
34.	266. 69.
36.	64.

Cap. IV.

Vers	Seite
2.	290.
10.	17. 28.
14.	3.
21. 23.	113. 14.
22.	59. 60. 102.121.
24.	54. 55.
34.	220.
36.	3.
44.	258.
48.	199.

Cap. V.

Vers	Seite
17.	113. 262.
18.	196.
19. 20.	197. 98.
21. 22.	185.
23.	198. 218.
24.	19.65.193.
26.	36.
27.	186. 223. 224.
29.	6. 65.
30.	220.
34—36.	110.
35.	46.
36.	198.
37. 38.	104. 5.
38.	77.
39.	105. 6.
40.	27. 106.
42.	168.
46. 47.	20. 108.

Cap. VI.

Vers	Seite
26. 27.	200.
27.	3.17.224. 225.
29.	166.
30.	199.
31. 32.	232.
33.	33. 214.
35.	26. 33.
37.	141—43.
38.	220.
39.	140.
39. 40.	142.
44.	143. 44.
45. 46.	144. 45.
46.	211.
48.	33.
51 a.	37.
51 b.	28.
51 c.	65.
53. 54.	66.67.256.
56. 57.	72. 73.
57.	37.214.15.
60.	27.
62.	212. 226. 227.
63.	17.
64.	264.
65.	148—50.
68.	17.
69.	25.

Cap. VII.

Vers	Seite
8.	237.
16.	193.
17.	119. 121.
22. 23.	113.
28.	193.
29.	211. 12.
33.	264.
34.	181.
37.	17.27.28.
38.	213. 94.
39.	282. 85 — 87.
41. 42.	258.

Cap. VIII.

Vers	Seite
12.	46.
17.	114.
18.	202.
19.	60. 61.
21. 24.	4.
23.	180. 215. 216.
28.	226.
29.	220.
31.	77.
32.	14. 93.
35.	124.
38.	213.
39.	97.
40.	223.
42 a.	119. 169.
42 b.	212. 13.
43.	27. 137.
44.	90.96.133. 134.
47.	90. 119. 137.
49. 50.	220.
51.	165.
55.	60.
56.	126. 27.
58.	216.

Cap. IX.

Vers	Seite
3. 4.	201.
5.	46.
31.	174.
35—38.	22.
39.	186. 87.

Cap. X.

Vers	Seite
8.	106.
9.	158.
10. 11.	68.
14.	127.
16.	124.
17.	220.
25.	202. 272.
27.	124. 27.
28.	68.
29.	140.41.47.
30.	205. 206.
34.	114.
35.	104. 105.
36.	196.
37. 38.	20. 203.
38.	25. 203. 4.

Cap. XI.

Vers	Seite
4.	201.
6.	237.
22.	228.
25.	5. 30. 202.
27.	153.
33.	257.
41. 42.	221.

Vers Seite
51. 114.
52. 124.

Cap. XII.
Vers Seite
22—24. 122.
23. 226.
25. 3.
25. 26. 174.
26. 62.
27. 221. 257.
34. 225. 26.
35. 36. 47.
36. 93.
37—40. 150.
41. 126.
44. 22.
45. 194.
47. 48. 27. 28.
49. 50. 220. 69.
50. 18.

Cap. XIII.
Vers Seite
10. 161.
18. 107. 151.
19. 109.
21. 257.
31. 226.
32. 173.
34. 59. 166.
36. 181.

Cap. XIV.
Vers Seite
1. 23.
2. 180.
3. 181.
6. 30.31.52. 208.209.
8. 9. 208. 209.
10. 205.10.15.
11. 203.
12. 270. 71.
13. 271. 72.
15. 16. 280. 81.
17. 283.91.93.
18—20. 273—75.
19. 68—70.
20. 70—72. 215.
21. 29. 276.
23. 81. 276.
24. 193.
26. 280.81.91.
27. 28. 222.
31. 220.

Cap. XV.
Vers Seite
1. 73. 124.
2. 146. 161.
3. 14.
4. 74.
5. 74.75.175.
6. 74. 183.
7. 76. 77.
7. 8. 272. 73.
10. 220.
11. 222.
12. 59.
13. 58.
16 a. 125.
16 b. 273.
19. 135. 36.
24. 144. 203.
25. 114. 51.
26. 284. 91.
27. 294. 95.

Cap. XVI.
Vers Seite
7. 285—87.
8—11. 187. 293.
12. 292.
13. 284.92.93.
14. 293.
15. 29. 208.
16—22. 277.
23. 277. 78.
24. 279.
25. 292.
25—27. 279. 80.
27. 28. 212.
30. 264.

Cap. XVII.
Vers Seite
2. 140.
3. 10.11.56.
5. 216. 17.
6. 120.
6. 9. 140. 47.
7. 8. 219.
8. 25.28.212.
9. 147.
10. 207. 8.
13. 222.
19. 162. 63.
21. 23. 79. 207.
22. 229. 30.
24. 63. 217.
25. 56. 61.
26. 80.

Cap. XVIII.
V. 37. S. 119.

Cap. XIX.
V. 36. S. 114.

Cap. XX.
Vers Seite
17. 196. 221. 288.
22. 288—90.
28. 218.
31. 30. 154. 55.

B. Aus den Briefen Johannis.

Seite
I, 1, 1. 35. 241. 242.
— 2. 33.34.240. 241.
— 3. 79.
— 5. 49—51.
— 6. 48.52.84.
— 7. 49.160.62.
— 8—10. 178.
— 9. 160. 61.
— 10. 84.
I, 2, 1. 162.
— 2. 159. 60.
— 3. 13. 14.
— 4. 53.
— 5. 81.170.71.
— 6. 82.
— 7. 165. 66.
— 8. 47.
— 9—11. 48.
— 14. 84.
— 15. 167.

Seite
I, 2, 18. 188. 89.
— 19. 146.
— 20. 157. 292.
— 21. 93.
— 22. 155. 56. 189.
— 23. 29.
— 24. 78.
— 25. 6. 82.
— 27.28. 78. 79.
— 28. 182.
— 29. 55.59.89.
I, 3, 1. 97.
— 2.3. 63.97.98.
— 4. 167.
— 5. 161.
— 6. 14.75.176.
— 8. 90. 132. 133.
— 9. 89.90.95. 96. 176.
— 10. 89. 96.

Seite
I, 3, 14. 15.
— 15. 16. 17.
— 19. 53.
— 21.22. 175.
— 23. 22. 166.
— 24. 83. 85.
I, 4, 1. 95.
— 2. 254.82.95.
— 3. 189.
— 4. 83. 91.
— 6. 89. 91.
— 7. 87. 89.
— 8. 14. 88.
— 8.9. 57.
— 10. 159. 60.
— 11. 177.
— 12. 84. 104. 171.
— 13. 85. 282.
— 14. 158.
— 15. 83.

Seite
I, 4, 16. 25.83.84. 171.
— 17. 175. 76. 182. 87.
— 18. 183.
I, 5, 1. 92.157.68.
— 3. 167.
— 4. 91. 92.
— 6a. 255.
— 6b. 283.
— 7—8. 295.
— 10. 20. 21.
— 11. 30.
— 12. 29.
— 16. 4.64.178.
— 18. 90.131.32. 176.
— 20. 31—33.79.
II, 7. 189. 254.
— 9. 29. 77.
III, 4. 53.
— 11. 89. 104.